ÉTIENNE GILSON
Prof. Del Colegio de Francia

Página 82

LA TEOLOGÍA MÍSTICA DE SAN BERNARDO

"Terram intuere ut cognoscas teipsum. Ipsa te tibi repraesentabit, quia terra es et in terram ibis". (SAN BERNARDO, *De grad. Humilitatis*, II, 10, 1).

1.956

PRÓLOGO

Habiendo estudiado en varias ocasiones los principales escritos místicos de San Bernardo, paréceme haber llegado a discernir al fin los rasgos principales de su doctrina lo bastante claramente como para poder consagrarle un curso entero en el Colegio de Francia, el año 1933. Invitado el mismo año por la *University College of Wales* (Aberystwith), a dar cinco lecciones sobre un tema de historia de las ideas medievales, me esforcé en trazar ante este nuevo auditorio un resumen del aspecto quizá menos estudiado de la mística cisterciense: lo que podría llamarse su "sistemática". Estas lecciones, un tanto revestidas de sustancia son lo que publico ahora, según la promesa que de ello hiciera, sintiéndome feliz de poder testimoniar de este modo mi gratitud a la Universidad galesa que me invitó y al público siempre tan benévolo, al que ni lo arduo del tema ni la timidez de un profesor que no habla su lengua nativa pudo ser parte para mermar en nada su fiel asistencia.

El tema estaba claramente determinado por el título mismo de la obra. No se trataba ni de la vida de San Bernardo, ni de la teología en general, ni aun de un estudio de conjunto de su mística, sino solamente de aquella parte de su teología sobre la cual descansa su mística. Ni siquiera se tocan si no es incidentalmente y con ocasión de las especulaciones teológicas que las interpretan, las experiencias místicas personales del Santo, cuyo estudio es, sin embargo, tan sugestivo. Tema tan restringido tiene su explicación en el deseo que nos anima de sacar a parte, para ponerla en plena luz, la única conclusión de alguna importancia a que me ha llevado este estudio: "La mística de San Bernardo, ha escrito M. P. Pourrat, no se presenta en forma de síntesis; ...ni tiene tampoco carácter científico alguno; es esencialmente práctica". Yo tengo para mí que tal afirmación es completamente errónea. Si, a pesar de su descarnada aridez, puede aceptarse como verdadero el sencillísimo esquema que aquí propongo de su doctrina, se podrá afirmar que San Bernardo en manera alguna fue un metafísico, aunque no podamos dejar de considerarle también como un teólogo, cuyo poder de síntesis y vigor especulativo iguala al de los teólogos más eminentes. No cabe dudar que su teología mística es esencialmente la ciencia de una práctica, más yo espero demostrar que es efectivamente una ciencia y que será difícil llevar más lejos el rigor de la síntesis. Para probarlo, sólo es menester esperar con paciencia que asentemos claramente los principios de la misma; hecho lo cual, todo se esclarece.

Una vez conocidos los principales principios y el lenguaje del autor, sus tratados y aun sus sermones se explican con tanta exactitud y tecnicismo como las páginas más profundas de San Anselmo o de Santo Tomás de Aquino. Nadie incurrirá en el error de olvidar el alma del místico; al contrario, a mi parecer se la conocerá mejor si en adelante se tiene más en cuenta el pensamiento del teólogo.

Atqui Deum et hominem, quia propriis exstant ac distant et voluntatibus et substantiis, longe aliter in se alterutrum manere sentimus, id est, non substantiis confusos, sed voluntatibus consentaneos. Et haec unio ipsis communio voluntatum, et consensus in caritate. Felix unio, si experiaris: nulla, si comparaveris.

SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, LXXI, 10.

CAPÍTULO I

Regula, LXXIII

En 1112, el joven Bernardo entraba en la abadía de Císter en compañía de cuatro de sus hermanos y de unos veinticinco amigos más. Estos inesperados candidatos, dieron vida a una reforma monástica en trance de perecer de inanición. Conocidos son los hechos, al menos en sustancia, lo cual nos exime de referirlos una vez más[1], pero importa en cambio saber qué esperaban de Císter estos jóvenes y qué iban buscando y pensaban encontrar al entrar allí. Sin conocer estos antecedentes no se sabría explicar ni la existencia misma de la ascética y mística cistercienses.

Porque su existencia constituye un problema. Hablan corrientemente hoy día los historiadores del "Renacimiento" del siglo XII. La expresión es fácilmente justificable, pero lo más notable es que, según la mente de quienes hablan de semejante renacimiento, éste parece destacarse a las claras sobre el fondo oscuro del misticismo cisterciense: "Este siglo, el siglo mismo de San Bernardo y de su mula, fue desde muchos puntos de vista una edad de vida pujante y vigorosa. Época de las cruzadas, de fundación de las ciudades y creación de los primeros estados burocráticos del Occidente, contempla la llegada del estilo románico a su apogeo y los comienzos del gótico; la formación de las literaturas romances; la resurrección de los clásicos latinos, de la poesía latina y del Derecho romano, la reaparición de la ciencia griega, con los nuevos progresos de los Árabes, y de una parte considerable de la filosofía helénica, y el principio de las primeras universidades europeas. El siglo XII ha dejado su sello, en la enseñanza superior, en la filosofía escolástica, en los sistemas jurídicos de Europa, en la arquitectura y escultura, en el drama litúrgico y en la poesía latina y romances. Semejante tema es vasto en demasía para tratarlo en un solo volumen o por un autor solo"[2].

Escuela Cisterciense. Nada más cierto, y mucho más todavía de lo que el eminente historiador se lo supone. San Bernardo, y la mula que él se obstina en no mirar siquiera, no constituyen sencillamente el contraste de este Renacimiento, forman parte del mismo; más aún: quizá sean su más espléndida expresión, porque San Bernardo es la antítesis del monje inculto; no desconoce el Santo aquello de que abomina, sencillamente lo ha superado. La literatura mística del siglo XII completa armoniosamente la literatura profana del mismo y la corona, y va muy presto a reformarla conforme a su propia imagen. Para quien no se contenta con estos trozos paralelos de historia, compuestos cada cual por un historiador que no se preocupa para nada de los trozos de los demás, la aparición de la poesía cortesana y del romance cortesano, toda esta literatura amorosa en lengua francesa, va precedida o acompañada de una abundante especulación teológica sobre el amor, cuyas obras se suceden sin interrupción desde los comienzos a últimos de siglo y se prolongan a través de los siguientes. Ciñéndolos al siglo XII, podemos decir que tres son los grupos de teólogos que parecen haber tomado la iniciativa y dirección del movimiento; no que sean ellos los iniciadores, sino porque, en este particular no menos que en tantos otros, el siglo XII señala un nuevo punto de partida, como una especie de reanudación, cuya fecundidad no podemos todavía apreciar. La escuela cartujana, que parece iniciarse con Guido I; la benedictina y cisterciense, fundada por Guillermo de San Teodorico y San Bernardo; y la de San Víctor, que arranca con Hugo y Ricardo de San Víctor, han cultivado el problema del amor con ardiente predilección. Cada uno de estos doctores o de sus discípulos muestra interés en tomar posiciones sobre la cuestión y en resolverla, no con pretensiones de crear de la nada los elementos de solución, pero sí adaptándolos a su manera

---

[1] Sobre la vida de San Bernardo puede consultarse, entre otras muchas, la obra clásica de E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 vol., Paris, Gabalda 1927 (8e mille). O también el libro más breve de G. GOYAU, *Saint Bernard*, Paris, Flammarion, 1907.

[2] C. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambrigde, Harvard University Press, 1927, pp. VIII-IX. – G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, J. Vrin, 1933. – M. BLOCH, *Les caractères originaux de l´histoire rurale française*, Paris, Les Belles-Lettres, 1931, p. 17.

propia de pensar y de sentir. Entre ellos reservamos un puesto a algunos otros aislados, como Abelardo, si bien a primera vista pueden aparecer como cuerpos extraños, aunque en realidad sus mismas ideas descarriadas han obrado a las veces como fermento y han resultado fecundas por las mismas reacciones que provocaron. Sin duda es muy prematuro trazar un cuadro cronológico de estos autores y de sus obras, sobre todo teniendo en cuenta que la fecha exacta de composición de muchas de ellas sólo es posible precisarla con una aproximación de unos diez años; sin embargo las pacientes investigaciones de Dom Wilmart, que tanto ha laborado por desenmarañar la madeja de esta literatura, nos permiten fijar siquiera algunos puntos de partida, en cuyo derredor se pueden distribuir las demás con bastante aproximación. Semejante cuadro, a pesar de sus incertidumbres, y aun inexactitudes, basta para dar la impresión del grande y continuado esfuerzo desplegado a través del siglo XII todo entero por poner en claro el problema del amor. Aquí, nos limitaremos a los autores de más trascendencia y a sus obras capitales en la materia, dentro de las escuelas cartujana, benedictina y cisterciense.

Fechas aproximadas

1115

1121
(Un poco antes)

1119/35

1125

1125/26

1127/35

Autores

GUIDO I, el Cartujo.

P. ABELARDO

GUILLERMO DE SAN TEODORICO
SAN BERNARDO.
–

–

Obras

Meditationes, P. L. t. 153, c. 590 y ss.

Introductio ad theologiam, P. L. t. 178, c. 979-1114.

De contemplando Deo, P. L. t. 184, c. 365-380.

De natura et dignitate amoris, P. L. t. 184, c. 379-408.

Meditativae orationes, édit. M. M. Davy, Paris, J. Vrin, 1934.

Epistola de caritate ad Carthusianos (es la última parte del *De dilig. Deo*, cap. XII-XV), P. L. t. 182, c. 995-1000.

De gradibus humilitatis et superbiae, P. L. t. 182, c. 941-97*De diligendo Deo, cap.* I-XI; P. L. t. 182, c. 973-99
Fechas aproximada 1135/38

1136/40

1138/53

1138

1141/42

1144

1145

1145/50

1154/67

1160/70

1163/64

1164/65

1166

1167/72

1187/89

1190

Autores

SAN BERNARDO

P. ABELARDO

SAN BERNARDO

GUILLERMO DE SAN TEODORICO

ELREDO DE RIEVAL

GUILLERMO DE SAN TEODORICO

–

GUIDO II, el Cartujo

GILBERTO DE HOLANDA

GUIDO II, el Cartujo

ELREDO DE RIEVAL

–

–

GILBERTO DE HOLANDA

ADÁN EL CARTUJO

ANÓNIMO

Obras

In Cant. Canticorum, sermones I-XXIV; P. L. t. 183, c. 785-899.

In Epist. ad Romanos, P. L. t. 178, c. 783-978.

In Cant. Canticorum, sermones XXV-LXXXVI; P. L. t. 183, c. 899-1198.

In Epist. ad Romanos, P. L. t. 180, c. 547-694.

Speculum Caritatis, P. L. t. 195, c. 503-620.

Speculum fidei. – Aenigma fidei, P. L. t. 180, c. 365-440.

Epistola aurea ad Fratres de Monte Dei, lib. I-II; P. L. t. 184, c. 307-354.

Scala claustralium, P. L. t. 184, c. 475-484.

In Cant. Canticorum, serm. I-XLI; P. L. t. 184, c. 11-252 (El sermón XLI, que contiene el elogio fúnebre de Elredo de Rieval, data por tanto de 1167).

Meditationes, (éd. M. M. DAVY, *La vie spirituelle,* 1934).*De oneribus,* P. L. t. 195, c. 361-500.

De spirituali amicitia, P. L. t. 195, c. 659-702.

De anima (inédito).

In Cant. Canticorum, sermones XLI y siguientes.

De quadripertito exercitio cellae, P. L. t. 153, c. 799- 884*Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis,* P. L. t. 184, c. 485-508.

Guillermo y Bernardo. Dos hombres sobresalen en toda esta historia: San Bernardo de Claraval y Guillermo de San Teodorico. Menester sería estudiar a los dos conjuntamente lo cual constituye una de las mayores dificultades de este estudio, porque ambos son a la vez muy diferentes y muy inseparables. Indudablemente Bernardo supera a Guillermo en santidad y profundidad doctrinal, pero este en nada le va en saga -y a veces lo aventaja- por el poder que demuestra en el desarrollo de común síntesis doctrinal. El problema se complica aún más por el hecho de las relaciones sostenidas entre ellos. Sería mucho más sencillo si pudiéramos considerar a Bernardo como maestro y a Guillermo como discípulo. Así pretende hacérnoslo creer Guillermo y lo fue ciertamente; pero ¿no habrá el discípulo enseñado nada al maestro? Bernardo nació en 1090, Guillermo hacia 1085, quizá en 1080; era pues de más edad que él; por lo menos le llevaba unos cinco años. Bernardo murió en 1153, Guillermo hacia 1148, precediendo en la muerte a aquél cuya vida había comenzado a escribir. Son, pues, casi rigurosamente contemporáneos y en manera alguna podría considerarse a Guillermo como un joven que, tomando a San Bernardo como maestro de quien debe aprenderlo todo, se contentaría con recibir de él una síntesis doctrinal ya completa. Es más, Guillermo no es cisterciense desde los primeros años de su vida (no pertenece a la primera generación cisterciense); educado en el monasterio benedictino de San Nicasio de Reims, toma en él el hábito, en 1119 es elegido abad del monasterio de San Teodorico y sólo en 1135 es cuando renuncia a su cargo para ingresar en el monasterio cisterciense de Signy. Sin duda la doctrina de San Bernardo había llegado a su plena formación en 1135, pero otro tanto podemos afirmar de la de Guillermo[3]. Aun reconociendo que la influencia personal de Bernardo traspasaba con mucho las fronteras de la Orden naciente a partir de 1125, no es menos justo notar que la formación ascética de Guillermo no depende directamente de ella. ¿En qué sentido se efectuaron los intercambios entren estas dos vidas a medida que fueron compenetrándose mutuamente? ¿Y aun en el caso de admitir que sea San Bernardo quien lo dio casi todo, no habrá él a su vez recibido algo siquiera? Lo ignoramos. Sea de ello lo que fuera, Guillermo conserva su personalidad muy distinta; hay que tener en cuenta sus obras y si estas perecieran totalmente, no se podrían reemplazar con las de San Bernardo.

Tras estos dos maestros aparecen algunas otras figuras de inferior categoría. Así Elredo de Rieval, que, si bien pertenece a una generación posterior, sin embargo, depende todavía directamente de San Bernardo. Por haber vivido en el siglo XII, es corta la distancia de tiempo que le separa del maestro; y por lo mismo, y a pesar de que entre él y el influjo recibido de San Bernardo median otras influencias doctrinales, es un intérprete cualificado del maestro, cuya presencia se palpa constantemente en sus escritos, aun cuando a tal influjo bernardino se junte la fuerza de sus diferencias individuales. Podrían citarse otros, tales como Gilberto de Hoilandia e Isaac de la Estrella;

---

[3] La conclusión se impone (por sí sola) si hemos de considerar el *De contemplando Deo* y el *De natura et dignitate amoris* como los primeros tratados espirituales de Guillermo y fijar la fecha de su composición entre 1119 y 1135. Tal es la solución que propone Dom A. WILMART, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry,* Revue Mabillon, t. XIV (1924), pp. 157-167; véase p. 166. El estudio que por mi parte he podido hacer de la doctrina de Guillermo nada me ha sugerido que se oponga a esta hipótesis, antes al contrario. Acerca de las relaciones de San Bernardo y de Guillermo se encontrarán juiciosas indicaciones en el excelente estudio del P. L. MALEVEZ, S. J., *La doctrine de l´image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint- Thierry,* Recherches de science religieuse, t. XXII, p. 181, note 6, et dans A. ADAM, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses oeuvres,* Bourg, 1923, cap. II y IX.

estos tres nombres empero, parecen designar bien los tres fundadores e intérpretes principales de la que puede llamarse Escuela Cisterciense, considerada en sí misma, sin tener en cuenta la influencia, por lo demás tan extensa y tan profunda ejercida por ella, por ejemplo, en la Escuela Cartujana, o, hablando en general, fuera de la Orden Cisterciense. ¿Qué hay de común entre ellos, y cómo se explica su unidad, siquiera en el grado que ésta existe entre los mismos?.

Ante todo, preciso es señalar la notable analogía de formación intelectual y de gustos entre estos hombres de orígenes tan diversos. Si exceptuamos al abad Isaac, en cuyos escritos aparecen señales evidentes de un marcado interés por la dialéctica y la metafísica, ninguno parece haberse

7-

contagiado con el movimiento filosófico de su tiempo. Si fuera menester clasificarles, debería colocárselos más bien entre los anti-dialécticos: San Bernardo atacará a Abelardo y a Gilberto de la Porrée, y es Guillermo de San Teodorico quien le lanzará al ataque; Elredo vivirá tranquilo apartado de las controversias de escuelas, e Isaac, salvo en algunos sermones notables, cultivará la psicología con preferencia a la metafísica. En términos generales, su cultura profana es principalmente literaria. Se diferencia hasta de la escuela de Chartres en que en ella no goza de más honor Platón que Aristóteles; trátase a uno y a otro como sofistas, porque, al faltarles la luz, de la fe, su razón estaba condenada de antemano al error.

Influencia de Cicerón. En cambio todos los representantes de la escuela cisterciense que acaban de ser nombrados escriben atildadamente. Son unos estilistas. Nutridos de Cicerón y de San Agustín, renunciaron a todo menos a escribir correctamente. San Bernardo supo hasta hacerse un latín personalísimo, florido de citas bíblicas, que no sobrecargado, armonioso y sonoro, con una sonoridad muy intima –*Doctor mellifluus*–, fiel a la vez a las tradiciones clásicas y libre con la libertad que conviene a las lenguas vivas. Sus periodos están muy bien articulados, compuestos con harta frecuencia de oposiciones antitéticas, gustando de resumir su pensamiento, cuando se presenta la ocasión, en fórmulas breves de un vigor que asombra. No suele ser vehemente, pero abusa a veces de la ironía, y le es tan fácil la aliteración que aparece en pasajes donde aquellos a quienes cuesta algún esfuerzo, preferían no encontrarla. Porque a él no le cuesta trabajo alguno ni necesita siquiera buscarla; pero sólo alguna vez podría reprochársele que la haya omitido. Esto es todo lo que le queda de aquel estado de duda en que se vio durante su juventud: ¿Ser hombre de letras o ser santo? Bernardo halló el medio de continuar siendo un sabio y llegar a ser un santo.

Tal vez la imponente serie de sus obras apenas interesará a ciertos historiadores, en cuyo concepto de la historia no entra la manera de pensar y de sentir de una época; mas no por eso es menos reveladora de una corriente profunda y continua, sin similar en el siglo XI y que va a cambiar sensiblemente la dirección del XIII. Semejante movimiento constituye uno de los elementos indispensables en el panorama del siglo XII y se halla en relación con el conjunto del cuadro por trazos cuya importancia a nadie puede pasar inadvertida, desde el punto, al menos, en que se llega a distinguirlos. Porque todos cuantos le conocen admiten que el siglo XII fue, a su modo, una edad humanística; y seguramente lo fue mucho más todavía de lo que se piensa, pues no sólo en Chartres sino casi en todas partes se cultivó entonces el estudio de los clásicos latinos. A este propósito suele hablarse siempre, y con razón, de la escuela de Chartres, pero ¿cuántos otros centros de estudios literarios han desaparecido sin dejar huellas? De la modestísima escuela de San Vorles, por ejemplo, nada sabríamos casi, si no nos constase que a ella debe la literatura latina medieval un San Bernardo. Que nadie crea, empero ser ésta

una cuestión sin importancia, ni siquiera para el estudio de la mística cisterciense por el hecho de que San Bernardo, al renunciar al mundo para ingresar en Císter, amén de otras cosas, renunciaba también a esta cultura clásica, porque, en cierto sentido, era demasiado tarde para ello por haberla ya recibido. El mismo San Bernardo recomendará más tarde a sus novicios que dejen sus cuerpos a la puerta del monasterio y sólo permitan la entrada a sus almas, que es, cabalmente, lo que antes había hecho el Santo, pero ¡Cuántas cosas penetraron en el monasterio con su espíritu! Sin duda era un imperativo prohibir la entrada a Ovidio; Horacio, en cambio, llega a posar su planta en el claustro; Perseo y Juvenal proporcionaron algunas agudezas al despreciador del siglo; y sobre todo se metió furtivamente un huésped imprevisto, insinuándose por las veredas sospechadas en el mismo corazón de la teología mística: Cicerón.

Los historiadores de la literatura francesa no han tomado lo bastante en consideración la influencia de Cicerón sobre la concepción cortesana del amor en el siglo XII. Su doctrina de la amistad desinteresada, nacida del amor de la virtud basada en la virtud, fuente de valor y de nobleza moral, que encuentra en sí misma su propia recompensa, no era desconocida de los poetas de aquel tiempo. En manera alguna podrían verse en ella una de las fuentes de la mística cisterciense como tal, porque semejante doctrina ciceroniana, preciso es decirlo, nada tiene de mística; sin embargo es necesario conocerla si se quiere situar la teología cisterciense del amor en el

puesto que le corresponde dentro del conjunto del siglo XII. Por lo que estos movimientos afines (algunos de los cuales son a las claras, extraños al espíritu del cristianismo) tienen de común entre sí, deben probablemente relacionarse con un origen no cristiano; a primera vista hay uno que se ofrece inmediatamente como posible y aun probable, cual es aquel humanismo del siglo XII, cuya influencia pudo dejarse sentir en San Bernardo lo mismo que en los poetas del amor cortesano.

Cierto es que no se ve enseguida qué pudiera haber enseñado a los autores cristianos la antigüedad tocante a la naturaleza del amor. Los hombres del siglo XII sólo leían el latín y dentro de la literatura latina, el único teorizante del amor y al cual pudieron ellos acudir era Ovidio, cuyos consejos, es cosa harto sabida, eran materia inútil para quienes buscaban construir una doctrina del amor, si no mística, que fuera a lo menos aceptable para los autores cristianos. En realidad, veremos que al invadir Ovidio las escuelas literarias provoca la violenta reacción de Guillermo de San Teodorico. Enfrente de las profanas surgen las escuelas cistercienses del amor; contra el falso maestro del falso amor, reclaman y proclaman los derechos del único Maestro y del único amor: el Espíritu Santo. Evidentemente no es siguiendo esta dirección donde hemos menester buscarlo.

Además del amor propiamente dicho, conocíase otro sentimiento sobre el cual parecen haber acumulado los antiguos todos los tesoros de ternura, de dignidad y de desinterés, de que tan avaros se habían mostrado con respecto al amor: la amistad. Añadamos que en esta materia las investigaciones pueden circunscribirse fácilmente. Sin negar la posibilidad de otras influencias, y aun dándolas por ciertas, puede admitirse como muy probable que ninguna puede compararse en importancia con la ejercida por el tratado *De amicitia* de Cicerón.

En esta obra encontraron, en efecto, gran número de elementos los hombres del siglo XII, que podían ora tomarlos tal como estaban, o bien adaptarlos a sus necesidades. Para no ceder a la tentación de acumular analogías discutibles, limitémonos a un reducido número de nociones, cuya influencia parece imposible negar.

1º. Evocando el magnífico elogio que Cicerón hace de la amistad (cap. VI), retendremos expresamente, como un elemento técnico importante la identificación de la amistad con lo que Cicerón llama "*benevolentia*". El término no corresponde exactamente al español "benevolencia". No estaría tan mal traduciéndolo por querer bien (bienquerencia). En realidad, *benevolentia* significa: el sentimiento que desea el bien del objeto amado por el mismo objeto amado. Sin tal sentimiento puede haber parentesco, pero no amistad. Por donde se ve que la amistad aventaja con mucho el vínculo familiar: "sublata enim benevolentia, nomen amicitiae tollitur, propinquitatis manet " (cap. V);

2º. La amistad tiene su origen en el amor, en contraposición a la utilidad. De donde deducimos que la *benevolentia* se produce por un sentimiento interno de afecto (*sensum diligendi*), una ternura (*caritatem*), que nos lleva a querer sólo el bien del objeto amado (cap. VIII);

3º. La utilidad es, pues, una consecuencia de la amistad, pero no puede admitirse que sea su causa: "Sed, quanquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae". (Cap. IX). – "Amare autem, nihil aliud est, nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita" (cap. XXVII);

4º. En consecuencia, todo el fruto de la amistad se encierra en el amor mismo de benevolencia, que mostramos a nuestro amigo: "... sic amicitiam, non spe mercedis adducti, sed quod omnis ejus fructus in ipso amore inest, expetendam putamus" (cap. IX). cf. "Atque etiam mihi quidem videntur, qui utilitatis causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere: non enim tam utilitas parta per amicum, quam amici amor ipse, delectat... Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam, consecuta est" (cap. XIV). Más adelante hallaremos en San Bernardo reminiscencias casi literales de Cicerón: "fructus ejus, usus ejus"[4];

5º. La causa de donde nace la amistad está en la virtud; pero ningún hombre siente afecto y se une a otro por su virtud, si él a su vez no es también virtuoso. De ahí que, a fin de cuentas, la causa más profunda de semejante sentimiento sea la semejanza; que nada ama tanto la naturaleza como aquello en que halla algún parecido: "Quod si etiam illud addimus, quod recte addi potest, nihil esse, quod ad se rem ullam tam alliciat, tam attrahat, quam ad amicitiam similitudo: concedetur profecto verum esse, ut bonos boni diligant, addiscantque sibi quasi propinquitate conjunctos, atque natura: nihil enim est appetentius similium sui, nihil rapacius quam natura" (cap. XIV);

6º. En fin, añadamos este último rasgo, que, si bien a primera vista pudiera creerse carecer de importancia, sin embargo la tiene considerable, como veremos más tarde: la amistad es un sentimiento que implica esencialmente reciprocidad; es una mutua concordia de voluntades, una "*consensio*".

---

[4] Nunca ha cesado enteramente Cicerón de ejercer su influjo en este punto. Vestigios de ello podrían hallarse en diversos autores de los frecuentados asiduamente por San Bernardo, Guillermo de San Teodorico y Elredo de Rieval. Véase por ejemplo, CASIANO, *Liber de amicitia*, P. L. t. 49, c. 1011-1044, pero sobre todo SAN AMBROSIO, *De officiis ministrorum*, lib. II, cap. 22; P. L. t. 16, c. 190-194. Basta consultar las notas de esta edición para comprobar hasta qué punto se inspira San Ambrosio en Cicerón, particularmente en los tratados *De officiis* y *De amicitia*. El tema del amor desinteresado aparece allí indicado brevemente pero con toda claridad, c. 192 C. Posible sería encontrar otras que se inspiran en Cicerón; sin embargo, ninguna de cuantas citas de este género se aleguen, permite prever el interés apasionado que los escritores ascéticos y místicos del siglo XII, concedieron al tratado *De amicitia*.

No hay ni uno solo de estos diversos elementos que no entrara en la estructura de la mística cisterciense, pudiéndose afirmar que los más importantes ejercieron indudable influjo en la concepción cortesana del amor. La *benevolentia* de Cicerón tiene mucho de parecido con la "buena voluntad" de Cristián de Troyes; es indudable que la doctrina acerca del desinterés del amor verdadero, siquiera en la proporción en que pertenece a las dos escuelas, está indiscutiblemente tomada de Cicerón.

Debe añadirse, sin embargo, haber una cosa que no parece hayan libado nuestros autores con el tratado *De amicitia:* su definición de la amistad. En el capítulo VI (de su tratado) propóneles Cicerón una, pesada, complicada, cargada de resonancias estéticas, en los términos siguientes: "Est autem amicitia nihil aliud, nisi omnium divinarum humanarumque rerum, cum benevolentia et charitate, summa concordia". La cual, por envolver demasiadas contradicciones de sabor estoico y no poca metafísica latente, no podía satisfacer a nuestros autores. Por eso, ninguno que yo sepa, parece interesarse por ella, salvo Elredo que se impuso de rehacer el tratado de Cicerón; al contrario, son otras dos definiciones de la amistad las que cautivan la atención de nuestros místicos o teorizantes del amor.

De Cicerón está tomada también la primera, pero no del tratado *De amicitia;* hállase en el lib. II, n. 55 de otro tratado suyo: El *De inventione rhetorica*: "Amicitia, escribe, est voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa, quem diligit, cum ejus pari voluntate". La definición es perfecta a la verdad en cuanto resumía completamente las enseñanzas del tratado *De amicitia*. Primeramente se evoca la idea de la benevolencia; después la del carácter desinteresado del amor; y por fin el carácter recíproco del amor, de este "redamare" cual había dicho el mismo Cicerón en el tratado *De amicitia* no haber nada "jucundius" (*De amicitia*, cap. XIV). Y nótese que el término "redamare", tan familiar a San Bernardo, Cicerón lo emplea como una especie de neologismo; aunque en la Edad Media alcanzaría plena aceptación y se haría popular más tarde con el verso "sic nos amantem quis non redamaret".

A esta definición, conviene juntar otro texto del *De amicitia* que, si bien no es una definición de la amistad propiamente dicha, sin embargo podía suplirla en algún caso: "Nam cum amicitiae vis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus..." (cap. XXV). La analogía de estas expresiones con la *unitas spiritus*, tan cara a nuestros místicos, facilita la compresión de cómo pudieron recoger unas nociones tan extrañas primitivamente al problema que les interesa y servirse de ellas para resolverlo.

Influencia de la Regla. Por muy necesario que sea conocer estos hechos, nada nos explican con todo del origen de esta corriente mística, cuyo empuje comienza a percibirse ya hacia 1125 y va a desembocar en el siglo XII. La génesis de este movimiento constituye un problema tan apremiante

como el del nacimiento de la literatura romance o del arte ojival; forma parte de la historia con la misma razón que los otros, ni es más fácil de hallarle una solución. A decir verdad, imposible resulta siempre dar una solución a problemas de este género, porque tales movimientos obedecen a condiciones materiales complejas en demasía, muy mal conocidas por nosotros, y más aún a condiciones espirituales, tanto más misteriosas cuanto más pura es su espiritualidad. Pero, sobre todo, preciso es decir que antes de ser efectos, estos movimientos pertenecen a esa clase de sucesos que se bastan a sí mismos, hasta que se convierten en causas. Sabemos que por los años de 1120, en el monasterio benedictino de San Teodorico, Guillermo de Lieja comenzaba a escribir o esbozar su tratado *De natura et dignitate amoris*, y que hacia 1125, San Bernardo dirigía a los Cartujos, como respuesta a las *Meditationes* inflamadas todas de amor divino, una

Epistola de Caritate, que bien pronto formará parte de su tratado *De diligendo Deo*. Además de estos estudios teológicos, a fijar la atención de todos en el problema del amor contribuye el drama amoroso de Eloísa y Abelardo, más fecundo en ideas de lo que ordinariamente se le supone. Hechos singulares son los que en realidad aquí aparecen. Sin embargo, nada impide el investigar cuáles fueran las condiciones históricas que, si no determinaron, al menos ocasionaron este renacimiento místico, cuyos dos primeros focos se encendieron a la par en San Teodorico y en Císter.

Nadie ignora que el monasterio de Císter surgió de un ahincado esfuerzo por restaurar en su pureza la observancia de la regla benedictina. Roberto de Molismo y sus sucesores, Alberico y San Esteban Harding, prosiguieron la empresa con energía; y, cuando Bernardo y sus compañeros se agregan al reducido número de sus discípulos, ya habían encontrado aquéllos su orientación definitiva. Natural es, pues, suponer que la Regla de San Benito ejerciera una influencia considerable sobre el pensamiento de San Bernardo. Esto es cabalmente lo que a propósito de Císter escribe con plena razón Dom U. Berlière al principio de su libro *L´Ascèse bénédictine*: "Su formación ascética se apoya en la Regla, la literatura que (el Císter) ha producido es una flor exquisita, un sabroso fruto de la antigua enseñanza benedictina". Los estudios que van a seguir confirmarán, en muchos puntos, la verdad de este juicio. Añadamos, sin embargo, que no se trata aquí precisamente de eso, porque, si fácil es comprender a primera vista que la meditación de la Regla benedictina haya provocado la aparición de una teología ascética, no se ve de buenas a primeras en qué podía favorecer el nacimiento de una teología mística. San Benito se mantiene de propia voluntad en un plan más modesto; muchos le habían leído; antes de Roberto de Molismo y de San Bernardo había habido benedictinos excelentes y benedictinos santos; si la Orden tenía entonces necesidad de reforma, también había conocido, hasta en el decurso de la Edad Media, épocas de esplendor espiritual, y sin embargo, en ningún momento se comprueba en ella un empuje místico, cuyo vigor admita comparación con este que el siglo XII contempló maravillado. ¿Cómo explicar este fenómeno?

No cabe, al parecer, otra explicación que conceder todo su valor al deseo de observar la vida benedictina pura, que animaba a San Bernardo y sus compañeros. Queremos decir con esto que no les bastaba una observancia literal perfecta de la Regla, que no buscaba solamente su alma una vida benedictina estrictamente regular, sino que aspiraba también a la misma perfección cristiana a que la vida benedictina puede llevar. Ahora bien, para ser verdadero benedictino basta cumplir con fervor los setenta y dos primeros capítulos de la Regla, lo cual no es ya cosa llana; y por más que San Benito pensara en no imponer nada a sus monjes que fuera duro o penoso en demasía, sin embargo, se concibe fácilmente que muchos de ellos hayan tenido por suficiente el esfuerzo que se requiere para observarlos; si algunos ni siquiera han llegado a esto, mala gracia harían en juzgarles los historiadores que se ocupan en escribir de ellos, sentados con toda comodidad en su mesa de trabajo, después de haber dormido bien y comido mejor. Esto no obstante, puede decirse con verdad que, según la mente del mismo San Benito, no era esto suficiente para hacer de uno un perfecto cristiano, a menos de añadir a dicha observancia la práctica del capítulo setenta y tres y último de la Regla. Para convencerse de ello basta trasladarlo aquí y ponderar sus palabras.

LXXIII. – *De que no toda la práctica de la perfección va establecida en esta Regla.*

Hemos escrito esta Regla para que observándola en los monasterios demos muestras de tener hasta cierto punto honestidad de costumbres y un principio de vida religiosa. Por lo demás, para el que se apresura a la perfección de la vida religiosa están las enseñanzas de los santos Padres, cuya observancia lleva al hombre a la cumbre de la perfección. Pues ¿qué página o qué palabras de autoridad divina, del Antiguo y nuevo Testamento, no es rectísima norma de vida humana? O ¿qué libro de los Santos Padres católicos no nos está voceando para que en recta carrera lleguemos a nuestro Creador? Y así mismo las Colaciones de los Padres, y las Instituciones y sus Vidas, como también la Regla de nuestro Padre San Basilio, ¿qué otra cosa son sino reglas prácticas de monjes de santa vida y obedientes? Mas a nosotros, desidiosos y relajados y negligentes nos ruborizan y confunden. Cualquiera, pues, que te apresuras hacia la patria celestial, pon por obra, con la ayuda de Cristo, esta mínima Regla de iniciación; y llegarás entonces finalmente a las mayores cumbre de doctrina y de virtudes, que arriba mencionamos, con la protección de Dios. Así sea.

Fin de la Regla.

Fin de la Regla, que significa que la Regla no tiene fin. El *Amén* de San Benito está sobreentendido (fue comprendido). Para explicar que Bernardo haya enriquecido con un renacimiento místico el siglo XII, que tanto abunda en toda clase de renacimientos, basta admitir que esas últimas palabras resonaron en el fondo de su alma como un llamamiento irresistible. Que así fueran entendidas, cosa es que la historia no podría explicar; ésta hace constar el hecho y por lo mismo se sitúa en condiciones no sólo de esclarecer la génesis de la mística cisterciense, sino también de introducir un poco de orden en el problema tan difícil de sus orígenes.

La primera cuestión que se plantea es, en efecto, el saber quién pudo haber sugerido a Guillermo de San Teodorico y a San Bernardo la idea de que la vida mística de unión con Dios es el coronamiento de la vida monástica. No se me oculta lo que podría tener de simple, tomada la cuestión en cierto sentido, aunque espero enfocarla en otro. La vida mística tiene, ciertamente, otros orígenes que los libros; pues no faltan, a la verdad grandes místicos, por nosotros desconocidos, que jamás escribieron nada ni habían leído apenas cosa alguna. No ocurre lo mismo cuando se buscan los orígenes de una mística especulativa, porque en tal caso se trataría de una teología, y ninguna teología nace de la nada, ni puede reducirse a trasladar conceptos de una experiencia bruta. Pero, tampoco sucede siempre así en la experiencia mística misma, porque, si bien puede germinar espontáneamente en un alma aislada, con frecuencia es la recompensa de un prolongado esfuerzo, el cumplimiento de una promesa, la realización de una esperanza y de una ambición que brotó a impulsos del ejemplo. ¿Qué estímulos, qué incentivos habían recibido Guillermo y Bernardo? ¿El rapto de San Pablo? No cabe duda, pero ¿quién habría osado pretenderlo?

Orígenes y Gregorio de Nisa. Ni tal o cual palabra de Tertuliano[5], ni los comentarios de Orígenes sobre el Cantar de los Cantares, que Bernardo conoció, pero de espíritu muy diferente del

[5] El término técnico "éxtasis" (e*xstasis*), parece haberse introducido en la terminología cristiana con Tertuliano, quien dice haberlo tomado de los Griegos. Lo emplea en su tratado *Adversus Marcionem*, Lib. IV, c. 22., donde se sirve de él para significar que el hombre, por una gracia divina, se encuentra

que anima el comentario escrito por él[6]; ni la admirable doctrina de Gregorio de Nisa, cuya influencia sobre San Bernardo por medio de Máximo no puede ponerse en duda[7], por más que a

---

momentáneamente fuera de sí: "In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina". (In ROUËT DE JOURNEL, *Ench. ascet.*, texto 65, pp. 29-30. Migne, Pat. Lat., t. II, col. 413).

En el segundo texto, Tertuliano no vacila en insistir sobre la misma idea; el éxtasis es una *amentia*; una ausencia del espíritu. En el tratado *De anima* pretende explicar qué son los sueños para los cristianos; y entre los caracteres del sueño subraya la ilusión que sentimos de contemplar cosas reales. ¿Cómo explicarla? El alma no mueve el cuerpo durante el sueño, pero se mueve a sí misma ("et si caret opera membrorum corporalium, suis utitur", col. 725 B). Imagínase poner por obra cosas que en realidad no se hacen: "actu enim fiunt, effectu non fiunt (*ibid.*); dicho en otros términos, se ponen por obra sin que resulte nada de su ejecución. En esto está cabalmente el éxtasis: "Hanc vim ecstasim dicimus, excessum sensus, et amentiae instar. Sic et in primordio, somnus cum ecstasi dedicatus (Gen. II) : *Et misit Deus ecstasin in Adam, et obdormivit.* Somnus enim corpori provenit in quietem; ecstasis animae accessit adversus quietem; et inde jam forma, somnum ecstasi miscens, et natura de forma". *De anima*, cap. 45; P. L. t. II, col. 725 C. cf. Ibd. (=id. Cap.) col. 726 B. Se trata, pues, de un caso particular de su psicología materialista; nos hallamos en un plano muy inferior al de San Juan y San Pablo; más aún, estamos en el polo opuesto. Sabido es, en efecto, que Tertuliano, después de haberse salido de la Iglesia y pasado al Montanismo, había escrito un tratado *De exstasi* (Pat. Lat. t. II, col. 1131-1134) en seis libros, que se ha perdido. En él parece haber querido probar la inspiración de Montano contra los católicos (los *psychicos*); su doctrina era en substancia la misma que la contenida en el *De anima*. Contra la asimilación del éxtasis a una *amentia* protestaron vivamente los Padres (Epifanio, Jerónimo). El extático, el profeta, dirá Jerónimo: "liber est visionis *intelligentis* universa quae loquitur". Pat. Lat., t. II, 1194 C.

[6] En el sermo XXXIV *De diversis* (P. L. t. 183, c. 630-634) comentó SAN BERNARDO una homilía de Orígenes, *In Levit.*, X, 9. El hecho suscitó las protestas del auditorio: "Quidnam sibi vult insolitus iste grunnitus? Aut quis inter vos nescio quid submurmurat?" Véase J. RIES, *Das geistliche Leben, in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard*, Freib. i. Br., Herder, 1906, p. 16. Acerca de los elementos helénicos en la mística cristiana, véase: R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*; cap. VI, pp. 231-282; Paris, Alcan, 1931. Sobre el judío Filón y su mística, véase J. MARTIN, *Philon*, Paris, Alcan, 1907, pp. 142-154; y acerca de su éxtasis, p. 151 y E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d´Alexandrie*, Paris, J. Vrin, 1925, pp. 196-205.

Los dos textos de Orígenes que Bernardo tenía ciertamente a su disposición, son: *Origenis homiliae in Cant. Cant.*, trad. por San Jerónimo; en W. A. BAEHRENS, *Origenes Werke*, t. VIII, Leipzig, 1925, pp. 26-60. – *Origenis commentarium in Cant. Cant.*, trad. por Rufino; *op. cit.*, pp. 61-241. – Las dos homilías dan un comentario sencillo y, de algún modo, popular del sentido de este texto; el comentario es muy profundo. En el comentario, *Sponsa* primeramente es figura de la Iglesia, la cual, hastiada de los ángeles y los Profetas, espera la venida de Cristo mismo. (*In C. C.*, I, p. 90, 1. 4); en segundo término representa al alma, la cual pide venga a visitarla la iluminación del Verbo (p. 91, 1, 4-15). Esta visita está simbolizada por el beso: *osculum.* La imagen sugiere un contacto inmediato entre el alma y el Verbo, cuya naturaleza (de este contacto) es la iluminación divina que esclarece el sentido simbólico de la Escritura en un alma perfecta (*op. cit.*, lib. I, t. VIII, pp. 91-92). La multiplicidad de los "oscula", que en San Bernardo representará la de las experiencias afectivas, en Orígenes significa la (variedad) de sentidos de la Escritura así revelados. El efecto de esta unión es, pues, la inteligencia espiritual y mística de la Escritura: "spiritalis scilicet intelligentia et mystica" (*In C. C.*, lib. I, p. 100, 1. 28-29). La cual se concede al alma por el amor divino (p. 91, 1. 29) *y se recibe con gozo*; sin embargo parece ser que Orígenes la considera como esencialmente cognoscitiva (véase el comentario del *Introduxit me rex, op. cit.* pp. 108-109). En ella entra necesariamente el amor, pero como principio intelectivo (p. 220, 1. 7-16; p. 223, 1. 26-29; p 233, 1. 9-13); a esto se debe que la iluminación divina venga a galardonar la oración (ROUËT DE JOURNEL, *Ench. ascet.*, pp. 53-54), la cual, por otra parte, no se separa de la meditación del texto sagrado. La vida mística es, sobre todo, la vida del Espíritu Santo que ilumina el amor del teólogo y que busca la verdad en la Escritura, con sus alternativas de lucidez y de obscuridad que corresponden a las ausencias y presencias del Esposo. (*In C.C.*, *Hom.* I, p. 39, 1. 15-23). Esta es la mística de un exegeta. La diferencia de espíritu es, pues, palpable; posible es con todo que Bernardo a las veces se haya servido de Orígenes trasladándole a un plano más afectivo. Compárese, (por ejemplo) el texto de Orígenes, citado últimamente: "Saepe, Deus

decir verdad no la conociera directamente; nada, digo, de todo esto entrañaba una invitación formal a la vida extática, o siquiera una invitación que Bernardo haya entendido ciertamente como tal. Apurando más la cosa, idéntica conclusión puede sacarse tocante a San Agustín; si exceptuamos el caso único de la visión de Ostia, las experiencias místicas personales brillan por su ausencia en la obra de Agustín. De todos cuantos antes de San Bernardo y a partir de comienzos del siglo IX la habían leído y meditado, nadie, ni aun San Anselmo, había soñado que podía sacarse de ella una mística. Para determinar un movimiento tal como el cisterciense era necesario algo más

---

testis est, sponsum mihi adventare conspexi...), con este de San Bernardo: "Fateor et mihi aventasse Verbum, in insipientia dico, et pluries..." *In C. C.*, sermo LXXIV, 5; P. L. t. 183. c. 1141 A.

[7] GREGORIO DE NISA, *Comment. in Cant. Cant.*, Pat. grec.-lat., t. 44, col. 755-1120. Compónese la obra de 15 Homilías. El prólogo concreta el objeto del comentario: poner en claro la "filosofía" oculta bajo la letra del texto (col. 756 A). A ejemplo de Orígenes, se excusa de ser su continuador (763 B), (S.G) emplea el método alegórico. El Cantar de los Cantares es un misterio; sólo puede ser revelado a aquellos que hayan purificado ya su corazón (vía purgativa). El sentido del mismo es la unión espiritual e inmaterial del alma, la Esposa, con Cristo que es el Esposo. Este libro Sagrado reviste, pues, al alma, por así decirlo, de una veste nupcial para su matrimonio místico con Dios (*Hom.* I, 765 B); es un epitalamio que celebra la unión íntima (anakrasis) del alma con la divinidad (769 D-772 A). – Acerca del Cantar de los Cantares como transmisor de la influencia sagrada véase GREGORIO DE NISA, o*p. cit.*, *col.* 765 B C. – Según Gregorio de Nisa, contiene el C. de los C. una filosofía, la del Santo de los Santos; ella nos muestra el camino hacia Dios (765 D) y corresponde a la edad perfecta de la vida espiritual (768 A B). Su secreto se resume en una palabra: "amar". El amor conduce a la anakrasis del alma con Dios, término a donde San Pablo nos invita a tender (Ephes. IV, 4): que no haya sino un solo cuerpo y un solo espíritu (772 A y D). Difícil es en esta vida ir muy lejos por esta vía del conocimiento, porque Dios es inefable (*Hom.* III, 820 C-821 B); lo dijo San Juan (I, 8); San Pablo lo confirmó (I Tim., VI, 16); y antes que ellos lo había dicho Moisés (Exod. XXXIII, 20), a lo cual se debe que todo el conocimiento que de Él tenemos aquí abajo sea sobre todo negativo (*De beatitudinibus*, orat. VI; Pat. grec.-lat., t. 44, c. 1267 C): ésta es una de las ideas principales que antes de Dionisio, desarrolla San Gregorio en su tratado *De vita Moysis*, ibid., col. 328; 375 D-378 C; 386 D. Pero podemos conocerle indirectamente por la semejanza que con Él tienen sus criaturas (379 A). Lo cual ha de afirmarse con verdad principalmente del alma. Creada a imagen y semejanza de Dios (*Hom.*, XV, c. 1091 y ss.; *De hominis opificio et In script. verba: Faciamus hominem*...), permitió que se borrase esta semejanza por el pecado. El hombre no alcanza ya a ver mas a Dios al contemplarse a sí mismo, porque su corazón ya no es puro; pero si lo purificamos, reaparecerá Dios en él; siempre es, pues posible ver a Dios en nosotros, porque si en ti reina la pureza, también Dios esta en ti (*De beat.*, orat. VI; t. 44, c. 1270-1271 y 1272 C). – Este conocimiento aún es oscuro; resulta, por tanto, mejor tener presente que Dios es caridad (*In C. C.*, Hom. IV; c. 846 C D) y que el mismo San Pablo, aunque arrebatado al cielo, está absorto todavía por el misterio (*Op. cit.*, Hom.V, c. 858 D y 859 B). El C. C. nos enseña el camino que nos conducirá lo más cerca de Dios: está en la purificación del corazón, la meditación del C de los C., la contemplación anagógica; y la oración que une al alma con Dios iluminándola con la inteligencia de los profetas y de la ley; por esta doble inteligencia se introduce, al fin, en el alma la visita de la verdadera luz, el deseo de ver el sol, y finalmente se cumple tal deseo. Dios sigue siendo incomprensible (*Hom.* V, 875 C D); tomando como punto de partida la fe danse una infinidad de ascensiones (*Hom.* V, 876 A, VIII, 944 C); sin embargo, en cada grado de esta iluminación, el alma está en verdad unida a Dios, "los dos se comunican enteramente el uno al otro, descendiendo Dios al alma y uniéndose el alma a Dios" (*Hom.* VI; 889 D). Las dos notas dominante de esta experiencia son su sublimidad y su infinitud, porque siempre es más el bien que resta por poseer que el ya alcanzado (*Hom.* VIII; 941 C. XI; 1000 A-1001 A). Esta doctrina (bien resumida en *Hom.* XII, 1033 D-1037 A) reserva al libre albedrío un papel importante en la vida ascética y mística (*Hom.* XII, 1025 D-1028 A), y puede cotejarse con la de San Gregorio Nacianceno: cf. ROUËT DE JOURNEL, *Ench. ascet.*, texto 307, pp. 175-176, y texto 309, pp. 176 -177.

Acerca del papel que la noción de imagen juega en San Gregorio de Nisa, véase DIEKAMP, *Die Gotteslhere des hl. Gregor von Nyssa*, 1896, pp. 67-73; sobre el conocimiento de Dios en el espejo del alma pp. 73-90; y sobre la visión mística y el éxtasis, pp. 90-101. H. KOCH, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa* (Theol. Quartalschrift, 1898, pp. 397 y siguientes) insiste en la influencia que Filón ejerció sobre Gregorio, como también, por otra parte, sobre Dionisio.

que consideraciones teológicas, profundas pero abstractas; era preciso el contagio irresistible del ejemplo, que es cabalmente lo que Bernardo y sus compañeros hallaban en las Vitae Patrum: las Vidas de los Padres del Yermo[8].

14-

Los Padres del Yermo. A ellos deben primeramente el haber conocido un modelo de vida de una austeridad tal que en su comparación, cuanto en adelante podría ensayarse, no era sino penitencia moderada. El ascetismo cisterciense, como también el de los Cartujos, se remonta en realidad a los Padres del Yermo; los cenobitas de Egipto son quienes reviven en Francia en los unos, y en los otros los anacoretas. El Cister y la Cartuja son unos "desiertos", poblados por ascetas del siglo XII, que se multiplican con increíble rapidez. Querer practicar a la letra la Regla de San Benito, comprendiendo el último capitulo, equivalía consiguientemente a obligarse a seguir los ejemplos de San Antonio, de Macario o de Pacomio. Allí tenían la *Historia Lausiaca* que, cual leyenda de oro, les mostraba lo que por amor de Cristo podían imponerse estos atletas espirituales. Los relatos de aquellas vidas austerísimas, leídos ante la comunidad reunida, eran otras tantas provocaciones al heroísmo para las almas ávidas de perfección. En ellos es donde aprendieron lo que significan las expresiones de que se sirve San Benito para designar la vida monástica: "Ad te ergo nunc meus sermo digitur; quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis[9]"; empero al adquirir así su ardor ascético, hallaron igualmente en ellos apremiantes invitaciones a la vida mística.

---

[8] Es este un punto acerca del cual están de acuerdo todos los historiadores de la mística benedictina. D. Ursmer BERLIÈRE, *L´ascèse bénédictine,* Desclée, 1930, p. 62. D. Cuthbert BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau, Paris, de Gigord, 1924, pp. 81-82, y sobre todo, (la obra) del mismo autor *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the contemplative life. Neglected chapters in the history of Religion*, London, Constable, 1922. Estas obras son de importancia capital; dicen todo lo esencial acerca de los elementos místicos de las doctrinas de Agustín, Gregorio el Grande y Casiano, sin las cuales la mística cisterciense ni existiría siquiera.

Para no simular que ignoro (de) su existencia debo mencionar (tb) el libro de G. G. COULTON, *Five centuries of religion*, t. I, *S. Bernard, his predecessors and successors*, Cambridge University Press, 1929. Difícil es juzgar con equidad una obra tal. Nada iguala en ella la diversidad de su documentación, si no es la incomprensión misma de las cosas de que habla el autor. Quiere este reaccionar, y tiene razón, contra la imaginación de una edad de oro medieval, que en realidad jamás ha existido. Y lo hace con una pasión, que reviste todas las apariencias de un razonamiento científico, aunque no puede ilusionar sino a aquellos de sus lectores que conocen la edad media sólo por él. La obra es muy curiosa; se propone por objeto describir y lo hace sumariamente: "la vida y la obra de esos millares de monjes y monjas anónimos que ejercieron tan sencillamente la preponderancia en la edad media... (p. XXXVIII). Era éste un tema hermoso y término medio entre la historia escandalosa que el Prof. Coulton rehuye siempre, y la hagiografía o la apologética que él detesta; tema dificilísimo también, ya que los millares de monjes medievales escribieron poco y no tienen apenas historia; y preciso era al menos contenerse en esos límites. Pues ¿qué significan al fin San Benito y San Bernardo en este cuadro (de la Edad media)? ¿Son como uno más de esos monjes anónimos?. Empero si se les saca a cuento, era menester considerarles bajo todos los aspectos. El peligro de estudiar a San Bernardo con relación a otros mediocres, estaba (cabalmente) en que el autor pudo creerse autorizado a no consagrar ni una sola página (entre más de quinientas) a exponer la doctrina elaborada por el personaje principal del estudio, doctrina elaborada por el personaje principal del estudio, doctrina de la cual vivió y con el tantos otros anónimos. ¿Se reconocerá M. Coulton convicto de ignorar la evidencia esencial = *of ignoring essential evidence*? Lo dudo; sin embargo el hecho es significativo (= esto, sin embargo, es un hecho).

[9] SAN BENITO, *Regula monasteriorum*, Prolog., ed. B. Linderbauer, p. 12, 1. 6-8. – E. C. BUTLER, *The Lausiac history of Palladius*, Cambridge, t. I. 1898; t. II, 1904. – Sthephen GASELEE, *The Psychology of the monks of the Egyptian desert*, dans *The Philosopher*, juil.- sept. 1932 (t. X, n. 3), pp. 73-81. – Para San Basilio se puede consultar cómodamente: W. K. L. CLARKE, *The ascetic works of saint Basil*, S. P. C. K., 1925.

Casiano y Gregorio el Grande. El mismo San Antonio había sido un místico, y tampoco en el desierto de Egipto[10] eran enteramente desconocidas las gracias extraordinarias. Además, la Regla, por el hecho mismo de invitar a los monjes a recurrir a Casiano, les encaminaba hacia un maestro que había descrito expresamente el éxtasis como la recompensa suprema de la vida ascética vivida por los Padres del Yermo. La influencia de Casiano en la escuela benedictina ha sido afirmada repetidas veces y con plena razón. Casiano, se ha dicho, era el libro predilecto de San Benito[11], y, en realidad, toda edición crítica de la Regla hace frecuentes llamadas a estas tres fuentes principales: la Escritura, San Basilio y Casiano. No se para la doctrina de Casiano en la simple ascesis, aunque ésta fuera la más heroica; entra en ella la vía purgativa y se la considera como absolutamente necesaria, pero a título de introducción a la vida contemplativa, cuyo ápice es la "Visión de Dios"[12]; aquí, como en Orígenes, la meditación de la Escritura se convierte con frecuencia en oración, y la oración "pura" termina a las veces en éxtasis: "Ad coelestes illos rapiebamur excessus...". Conocidos en demasía son los textos en que Casiano describe estas experiencias para que valga la pena reproducirlos aquí[13], pero importa subrayar el hecho de que San Bernardo y sus compañeros, al obligarse a seguir la Regla hasta el fin, por lo mismo entraban en la escuela del maestro que consideraba el éxtasis como la más alta ambición del cristiano.

San Gregorio el Grande, a quien no sin razón ha de considerársele como benedictino, no podía sino confirmar en este punto el ejemplo de Antonio y las enseñanzas de Casiano. Y sin duda no

es exagerado decir que los escritos de San Bernardo están impregnados de su doctrina y su terminología casi tanto como de las de San Agustín, lo que nada tiene de extraño, puesto que el mismo Gregorio estaba lleno de Agustín. Antes que Bernardo, enseña Gregorio la imposibilidad de alcanzar la cima de la vida espiritual sin pasar por ciertos grados. Para poseer a Dios plenamente, es menester desprenderse completamente de sí mismo: "Tunc vero in Deo plene proficimus, cum a nobis ipsis funditus defecerimus[14]". El camino que hemos de seguir es ordenado e indica anticipadamente el que más tarde ha de proponer San Bernardo; ante todo el menosprecio de sí mismo y la humildad: *contemptus sui*; después el temor de Dios: *timor,* y al fin el amor: *amor*[15]. Para él, como

---

cf. D. Ursmer BERLIÈRE, *L'ascétisme bénédictin*, p. 63 y nota 2. – Dom BESSE, *Les mystiques bénédictins*, pp. 63-64.

[10] ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. ascet.*, pp. 111-112. – San Gregorio ha descrito a San Benito como un extático. P. L., t. 66, c. 137 B C.

[11] D. Cuthbert BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, cap. V, pp. 49-52.

[12] CASIANO, *Collat.*, XIV, 9 ; P. L., t. 49, c. 955 B. cf. *Collat.*, I, 8; t. 49, c. 492 AB: "theoria", "contemplatio", "Dei solius intuitum".

[13] CASIANO, *Collat.*, XIX, 5; P. L., t. 49, c. 1132 A. – cf. D. C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, pp. 84-88. Acerca de Gregorio el Grande, *ibid.*, pp. 88-92; y también: "Nótese que todos los trazos que caracterizan este misticismo de San Gregorio y de San Bernardo están plenamente de acuerdo con el del Abad Isaac de Escitia, tal como Casiano lo refiere en la novena conferencia", p. 97. – Sobre Gregorio el Grande, *op. cit.*, p. 97.

En conjunto Dom. C. Butler ha descrito muy bien el carácter del misticismo de San Bernardo; sin embargo, yo no insitiré tanto como él sobre la naturaleza puramente objetiva, empírica y descriptiva de esta doctrina (p. 96); porque no se trata de filosofía, sino de teología y creo, al contrario, que es muy marcado su carácter especulativo.

[14] S. GREGORIUS MAGNUS, *Mor.*, XXII, 20, 46; P. L., t. 76, c. 241 A.

[15] *Op. cit.*, XXII, 20, 50; t. 76, c. 243-244.

para Agustín, el amor es, además, la fuerza motriz del alma: *machina mentis*[16], y el que nos lleva a la contemplación mística de Dios[17]; semejante contemplación no puede ser sino alegría y dulcedumbre, como el mismo amor, que es su coronamiento[18]. Nadie sabe cómo penetra en el alma la divina luz[19], pero se conoce al menos que a las veces la inflama en tal grado que la separa por completo de la carne y la somete enteramente a Dios. Y aunque el éxtasis, por ser una experiencia breve y conocimiento oscuro, no podría confundirse con la visión beatífica, sin embargo es como un esfuerzo momentáneo que el hombre hace por conseguirla antes de sufrir la muerte del cuerpo[20].

Cabe por lo tanto afirmar con gran probabilidad que la primera incitación a la vida mística le vino a San Bernardo de la meditación de la Regla de San Benito y de los ejemplos que aquélla aconseja seguir: *Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum.* Sin embargo, con esto nos hallamos sólo en los comienzos de un camino realmente interminable, pues resta todavía preguntarse ¿de qué se formó la mística especulativa de San Bernardo?, ¿de qué síntesis anteriores tomó los elementos de la que él trazara?

16-

Para indagar las fuentes del texto de San Bernardo se requeriría tomar en consideración todas las expresiones que ha extraído de otros, o en las cuales se inspiró. Pero por hallarse saturado totalmente de la Biblia y de los Padres, una exploración de este género jamás tendría fin; lo cual de ningún modo quiere decir que sería inútil: muy

---

16 "Unde necesse est ut quisquis ad contemplationis studia properat, semetipsum prius subtiliter interroget, quantum amat. Machina quippe mentis est vis amoris, quae hanc dum a mundo extrahit, in alta sustollit". S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, VI, 37, 58: P. L., t. 75, col. 762-763. – cf. o*p. cit.*, VII, 15, 18; col. 775.

17 *Op. cit.*, XXII, 20, 51; t. 76, c. 244.

18 "Nobis praesentibus spiritus transit, quando invisibilia cognoscimus, et tamen haec non solide sed raptim videmus. Neque enim in suavitate contemplationis intimae diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur. Cumque internam dulcedinem degustat, amore aestuat, ire super semetipsam nititur, sed ad infirmitatis suae tenebras fracta relabitur; et magna virtute proficiens, videt quia videri non possit hoc quod ardenter diligit, nec tamen ardenter diligeret, nisi aliquatenus videret. Non ergo stat, sed transit spiritus, quia supernam lucem nostra nobis contemplatio et inhiantibus aperit, et mox infirmantibus abscondit". S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, V, 33, 58; Pat. Lat., t. 75, col. 711. – (cf. Un método de meditación mística netamente agustiniano, *Op cit.*, V, 34, 62; col. 713). – "...sapor intimae contemplationis...", VIII, 30, 49; col. 832. – "Unde aliquando ad quamdam inusitatam dulcedinem interni saporis admittitur..."; XXIII, 21, 43; t. 76, col. 277-278. – "Dum enim audita supercoelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est." *In Ezech.*, lib. II, hom. 27, n. 4; Pat. Lat., t. 76, col. 1207 A.

Otros textos acerca de la contemplación mística: *Op. cit.*, XXXVI, 65-66; P. L., t. 75, col. 715-716. – Largeur, longueur et profondeur de Dieu: IX, 14 ; t. 75, col. 930 A C.

19 *Op. cit.*, XXIX, 22, 43; t. 76, c. 500-501.

20 "Saepe autem ita mens accenditur, ut quamvis in carne sit posita, in Deum tamen omni subjugata carnali cogitatione rapiatur; nec tamen Deum sicut est conspicit, quia hanc nimirum, sicut dictum est, in carne corruptibili pondus primae damnationis premit. Saepe, ita ut est, absorberi desiderat, ut aeternam vitam, si possit fieri, sine interventu corporeae mortis attingat... Sancti igitur (i. e. Paulus) viri videre verum mane appetunt, et, si concedatur, etiam cum corpore illud attingere lucis intimae secretum volunt. Sed quantolibet ardore intentionis exsiliant, adhuc antiqua nox gravat, et corruptibilis hujus carnis oculos, quos hostis callidus ad concupiscentiam aperuit, judex justus a contuitu interni sui fulgoris premit". S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, IV, 24, 45; Pat. Lat., t. 75, col. 659. – Nosotros vemos a Dios como una "visión nocturna"; *op. cit.*, V, 30, 53; col. 707-708. cf. XXIII, 20, 39; t. 76 col. 274-275. – Esta visión es parcial y temporal; en ella el alma es: "ultra se rapta"; "in quadam novitate aliquo modo recreatur", "Ibi mens ex immenso fontis infusione superni roris aspergitur"; XXIV, 6, 11; t. 76, col. 292. –el alma es pronto "reverberata"; *ibid.*, 12, col. 292-293. –He aquí por qué leemos en el *Apocalipsis*, VIII, I: "Factum est silentium in coelo, quasi media hora"; como el ejercicio de la contemplación no puede ser perfecto en esta vida, "nequaquam hora integra factum in coelo silentium dicitur, sed quasi media hora, ut neque ipsa media hora plene sentiatur, cum praemittitur quasi..." *In Ezech.*, Lib. II, hom. 2, 14; Pat. Lat., t. 76, col. 957.

al contrario; cualquier ensayo por comprender al Santo resulta imposible sin remontarse con frecuencia a las fuentes escriturísticas, en las que su pensamiento, más bien que extraer, se halla anegado. Sin embargo, si tratamos de reconstruir su sistemática, nada impide pensar que, habido en cuenta este fin particular, sea conveniente proceder de otro modo. La teología mística de San Bernardo es una creación indudablemente original, cuyos elementos son todos sin embargo tradicionales, y parece haber nacido de la combinación de varios cuerpos doctrinales, cada uno de los cuales conserva su estructura propia y la marca evidente de su origen, aún dentro de la nueva síntesis.

Todo sucede, en efecto, cual si San Bernardo se hubiera planteado un problema personal comprometido a resolverlo más que a la luz de datos que no fueran extraños a la tradición escrituria y patrística. Añadamos que, a la verdad, hizo tal apuesta y ganó la partida. Quizá en esto está cabalmente uno de los secretos del rejuvenecimiento indefinido del pensamiento cristiano y de su perenne vitalidad. Cada vez que un santo le plantea una nueva cuestión o le presenta bajo formas nuevas una antigua, la tradición cristiana le proporciona los elementos de la respuesta; pero es preciso que esté allí el santo para plantearla. San Bernardo planteó la suya en estos términos: ¿Cómo lograr que sirva la vida benedictina para realizar esta vida de unión con Dios por el amor hacia la cual tendía él con todas sus fuerzas? La tradición le proporcionó los elementos de la repuesta, como se los hubiera proporcionado en cualquiera otra cuestión tocante a los medios o al fin de la vida cristiana; aunque él sólo podía ordenarlos en una síntesis, que fue la de su misma vida espiritual, porque su vida no es sino la realización concreta de su doctrina, y su doctrina, la fórmula abstracta de su vida. Ahora bien; ante todo, como principio y origen de su pensamiento preciso es colocar un primer cuerpo formado por los textos escriturísticos tomados de la primera Epístola de San Juan, cap. IV, acerca de la unión del alma con Dios por el amor. No cabe dudar que San Bernardo tuvo a mano y cita otros muchos textos en que se expresa la misma doctrina, y sin embargo es imposible sustraerse a la impresión de que en el pensamiento bernardino todo arranca de ella y debe refundirse en la misma. Hemos de hacer una excepción y se refiere al Evangelio de San Juan; con todo, es necesario mantener, que a los ojos del Santo no goza de menor autoridad el Evangelio que la Epístola -lo cual sería un absurdo completo-, sino que en el pensamiento de Bernardo aun los textos más célebres del IV Evangelio sobre la unión con Dios por el amor se ordenan en torno de la síntesis tan densa, tan rica y tan completa que contiene la primera Epístola. Veamos de extraer de ella los elementos esenciales.

Influencia de San Juan.

I. LA UNIÓN CON DIOS POR EL AMOR *(I Joan. IV).*

1º. Primeramente, la noción de Dios, fundamental para quien le considere no como causa metafísica, sino como el fin y medio de la vida espiritual: Dios es amor. “Deus caritas est” (I *Joan.*, IV, 9);

2º. Si Dios es caridad, huelga decir que todo conocimiento de Dios requiere como condición necesaria el poseer la caridad. Imposible sería acomodar aquí todo cuanto la especulación teológica ha de extraer más tarde de este texto, pero tampoco se puede negar que el texto en cuestión no haya sugerido tales disquisiciones, ni las haya provocado. En él radica, en efecto, el origen de la doctrina, famosa más tarde, de la caridad como conocimiento, y aun como visión de Dios. Lo menos que podría decirse es que semejante texto supone que, quien carece totalmente de lo que Dios es por esencia, es incapaz de conocer a Dios. El mismo San Bernardo apenas añadiría nada al sobredicho texto; en realidad, estoy persuadido de que no le añadiría absolutamente

nada, pues se contentará con precisar que nuestro conocimiento de Dios requiere como condición la "semejanza" del hombre con Dios mismo, y que tal semejanza es obra de la caridad. Que esta precisión esté sobreentendida o

no en el texto de San Juan, apenas tiene importancia y subsiste la noción fundamental: "Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est". (I *Joan.*, IV, 9);

3º. Si Dios es caridad, y para conocer a Dios es menester que tengamos la caridad, preciso es necesariamente que sea dada por Dios. Tal es el origen de la distinción, tan importante en San Bernardo, entre la Caridad que es Dios, y la caridad que en nosotros es el "don" de Dios. Esta distinción la sugiere aquel texto que dice que la caridad viene de Dios: "Caritas ex Deo est". (I *Joan.*, IV, 7);

4º. A las precedentes se añade una nueva tesis no menos importante que ellas, motivada por la identificación del don de la caridad con el don del Espíritu Santo. Punto es este que los místicos cistercienses tienen siempre presente en su pensamiento, y que explica por qué, en su doctrina, el Espíritu Santo desempeña siempre el papel de lazo de unión, mediante el cual se halla el alma unida a Dios y la vida espiritual viene a ser una participación de la vida divina: "In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam *de Spiritu suo* dedit nobis". (I *Joan.*, IV, 13);

5º. Demos un paso más; esta presencia en nosotros de la caridad, don del Espíritu Santo, y única que nos permite conocer a Dios, es asimismo para nosotros el sustitutivo de la visión de Dios que nos falta. Nadie ha visto jamás a Dios, pero si tenemos la caridad, Dios permanece en nosotros, y por lo mismo entonces es perfecto nuestro amor hacia Él. Se da por tanto, a falta de la visión de Dios que no se nos concede, una presencia de Dios en el alma que señala el grado de perfección de nuestra caridad: "Deum nemo vidit unquam. Si diligamus invicem, Deus in nobis manet et caritas ejus in nobis perfecta est". (I *Joan.*, IV, 12). – "Et nos cognovimus et credidimus caritati, quam habet Deus in nobis. Deus caritas est: et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo". (I *Joan.*, IV, 16);

6º. El móvil por el cual debemos nosotros amar a un Dios Caridad es claro, porque nos amó Él primero. Superfluo es, sin duda insistir en mostrar ser ese el problema del *De diligendo Deo* de San Bernardo, y esa su respuesta: "Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos". (I *Joan.*, IV, 19);

7º. ¿Por qué señales reconoceremos haber seguido este precepto? ¿Cómo saber que tenemos la caridad de Dios? Por dos señales; la primera es el amor que tenemos a nuestros prójimos. Porque todos los hombres somos hermanos en Jesucristo; si pues alguno pretende amar a Dios, a quien no ve, y no ama a sus hermanos, a quienes ve, es un mentiroso. Aquí tenemos el punto de partida de toda la doctrina desarrollada, en la cual requiere San Bernardo el amor del prójimo como algo necesario para adquirir la caridad: "Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est". (I *Joan.*, IV, 20);

8º. Y he aquí la segunda señal de que el alma posee la caridad: expele de ella el temor. Donde reina la caridad, se ve en efecto afianzarse a la par la confianza en el día del juicio. Esta *fiducia* (confianza) que brota de la caridad entra como elemento esencial en la doctrina de San Bernardo. Saturados de caridad, y en virtud de este don, llegamos a ser en este mundo lo que Dios es por su misma naturaleza; ¿cómo temeremos pues su juicio? "In hoc perfecta est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die judicii; quia sicut ille est, et nos sumus in hoc mundo". (I *Joan.*, IV, 17). Por ahí se comprende por qué la contemplación de San Bernardo pasa por la consideración del juicio y cómo la introducción del alma en el éxtasis se señala por el momento preciso en que el temor del castigo divino cede el lugar a la "fiducia". Y se comprende también por qué, más

sencillamente, el progreso del amor consiste en lograr que el hombre pase del estado en que servía por temor (servus), al de amor, sin más. La razón está en que el amor arroja fuera el temor: "Timor non est in caritate: sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet; qui autem timet, non est perfectus in caritate". (I. *Joan.*, IV, 18).

Como puede verse, trátase aquí evidentemente de un cuerpo doctrinal, que pasó tal como estaba con todas sus articulaciones esenciales a la teología mística de San Bernardo. Más aún: podría decirse que informa toda su obra, cual sólida roca sobre la cual descansa todo el edificio. Sin embargo, no está solo. Para explicar cómo el amor puede lograr que Dios more en nosotros y nosotros en Dios, era preciso construir sobre esa base otra doctrina. Y a fin de resolver este punto

18-

recurrió San Bernardo a una segunda fuente, que supuesta ya la naturaleza especulativa de la cuestión planteada, no podía ser escriturística, sino que debía ser teológica. Por eso recurre a Máximo el Confesor. Traducido por Escoto Erígena, en demanda de una doctrina sobre el éxtasis y la divinización del alma por el amor.

Influencia de Máximo.

II. LA DIVINIZACIÓN POR EL ÉXTASIS.

Difícil resulta en extremo calcular la influencia ejercida por Dionisio en la mística cisterciense. Es notable que el estilo dionisiano no haya dejado huella alguna en la manera de expresarse San Bernardo; el mismo lenguaje de Dionisio, tan característico, apenas ha suministrado elemento alguno a la terminología de que se sirve San Bernardo: nada de superlativos, ni esos períodos pesados y embrollados, sobrecargados de términos griegos, malamente latinizados. Ni siquiera parece tener parte en el léxico bernardino la palabra "teofanía", casi imprescindible en un escritor que haya frecuentado a Dionisio, la cual hallamos, al menos una vez, en Guillermo de San Teodorico[21]. Se puede, pues, preguntar uno si aún ha leído a Dionisio, o mejor, podría preguntarse al Santo, si esto, verosímil en sí mismo, no reviste todavía más visos de probabilidad por el hecho de haber leído ciertamente, y precisamente en la traducción de Escoto Erigena, un texto de Máximo el Confesor, que le servirá ampliamente de inspiración. El hecho no tiene sólo importancia en sí mismo, revístela también para la historia de la mística cisterciense y de la influencia de San Bernardo; porque siempre ha habido adversarios, e ilustres a las veces, que se han fijado preferentemente en este flaco del Santo. Que este flaco haya sido más aparente que real, habrá más de una ocasión para convencerse de ello; pero ¿no es precisamente función propia de un adversario tratar cual si fueran reales los

---

[21] cf. "jam frequentes et improvisae theophaniae..." GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Liber de natura et dignitate amoris*, IV, 10; P. L. t. 184, c. 386 C. Tengo por enteramente falso decir, cual lo hace (P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1921, t. II, pp. 194-195), que se descubran en Guillermo vestigios del llamado panteísmo de Erigena; aunque no es imposible que el abad de San Teodorico haya leído a Erigena. Compárese, especialmente, JUAN ESCOTO ERIGENA, *De divisione naturae*, I, 12; P. L. t. 122, c. 452 C D y GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *In Cant. Cant.*, cap. II, P. L. t. 180, c. 528 C D. Se podrá pensar en este caso en una fuente común, por ejemplo Isidoro de Sevilla (he intentado comprobarlo sin resultado positivo), más es cierto que el lenguaje de Guillermo recuerda a las veces el "canto" dionisiano, tan fácil de reconocer por quien esté habituado al mismo ("Et sicut semper sibi indissimilis Deus indissimiliter dissimilia in creatura operatur..." *Epist. ad frat. de Monte Dei*, II, 3, 16; P. L., t. 184, c. 348 D), lo cual no sucede, por decirlo así, jamás al leer a San Bernardo.

aparentes defectos? Ahora bien; resulta que Escoto Erígena, no contento con traducir a Máximo, había recogido en su tratado *De divisione naturae* cabalmente el fragmento en que iba a inspirarse San Bernardo. De ahí a tener por sospechosos y acusar a San Bernardo de panteísmo origeniano no había más que un paso, y no se dudó en darlo. Para obrar con justicia, hubiera sido preciso, sin duda, asegurarse primeramente de que el mismo Erígena era panteísta, o de que lo era Máximo, o bien, determinar que no había derecho a inspirarse en un texto que nada tenia de panteísta, desde el punto en que se había servido del mismo un autor acusado de panteísmo, fuera esto con razón o sin ella, reparara o no en ello. Tales distingos nunca han sido bastantes para embarazar a un contrincante exaltado, y es un hecho que el hallarse en la síntesis de San Bernardo un "cuerpo" maximiano le han perjudicado a veces en la opinión de los teólogos. ¿Qué elementos principales permiten distinguir en él un análisis?.

1º. En primer lugar, de Máximo (o de Dionisio, pero de éste no estamos seguros y lo estamos, en cambio de Máximo) es de quien parece haber tomado San Bernardo el término de que se sirve para designar el éxtasis: *excessus*. Todas las cosas se mueven hacia Dios, como hacia el soberano bien inmóvil. El fin de este movimiento, que constituye a la vez su propio bien, es conseguir este Bien inmóvil. Los seres naturales tienden hacia él por su misma naturaleza; en cambio, las criaturas

inteligentes, por el conocimiento y el amor. De ahí arranca el movimiento extático que les lleva a Él: "Si autem intelligit, omnino amat quod intelligit; si amat, patitur omnino ad ipsum ut amabile excessum". (MÁXIMO, *Ambigua*, cap. II; P. L., t. 122, c. 1202 A);

2º. El efecto de este "excessus" es lograr que aquel que ama "fiat totum in toto amato" (*op. cit.*, 1202 A), de tal suerte que en adelante ya no tenga ni voluntad propia; rodeado de Dios por todos lados, seméjase al aire enteramente iluminado por la luz, o es cual hierro derretido al fuego: "Sicut aer per totum illuminatus lumine, et igne ferrum totum toto liquefactum, aut si quid aliud talium est". (MÁXIMO, *op. cit.*, 1202 B). Las mismas imágenes repetirá San Bernardo en su tratado *De diligendo Deo*, X, 28; P. L., t. 182, c. 991 B C; allí hallamos también la expresión "liquescere": 991 B;

3º. Esta licuefacción, o fusión, del alma en el éxtasis no es su destrucción; al contrario, porque la sustancia del alma permanece intacta y hasta es constituida por el *excessus* en su naturaleza verdadera: "Non conturbet vos, quod dictum est; non enim ablationem propriae potentiae fieri dico, sed positionem magis secundum naturam fixam et immutabilem, id est excessum intellectualem". (MÁXIMO, *op. cit.*, c. 1202 C D);

4º. El *excessus* no puede ser completo en esta vida; sólo se consumirá en la otra. Pero, mientras llega ese momento, en esa fusión por el amor tiene el alma una participación analógica de la futura beatitud: "participationem per similitudinem solummodo accipimus" (*Op. cit.*, c. 1202 B), inefable a la verdad;

5º. De este modo por la *excessus* el alma tórnase semejante a Dios, puesto que por él se acerca la imagen a su modelo "velut imagine redeunte ad principale exemplum". (*op. cit.*, c. 1202 D). cf. c. 1207 B;

6º. El término de esta asimilación es la deificación: *deificatio*: "magis autem Deus per deificationem facta" (*op. cit.*, c. 1202 D); "theosin" (c. 1206 B); "et totus factus Deus...", etc. (c. 1208 B).

Aquí como en el caso de la Epístola primera de San Juan, importa notar que San Bernardo parece haber adoptado enteramente todos los recursos que en un mismo texto ponía a su disposición. La semejanza literal de ciertas frases –las dos comparaciones tomadas de Máximo– confirma la impresión, irresistible ya de por sí, de que semejante ilación común a ambas doctrinas pasó realmente de Máximo a San Bernardo. Pero

conviene añadir que Bernardo, al tomarla, iba a soldarla con la doctrina de San Juan de manera que no constituyeran sino un solo bloque o cuerpo doctrinal. Dios es Caridad; Él nos da la caridad, y, al dárnosla, mora en nosotros y nosotros en Él. ¿Cómo? Configurando nuevamente con su modelo esa imagen, que somos nosotros, despojándonos de nuestro querer para unirnos al suyo; fundiéndonos, por así decirlo, a fin de que seamos una sola cosa con Él por el éxtasis, en espera de que pasemos enteramente a la gloria, no para perdernos en ella, sino a fin de conseguir en ella una perfección eterna e inmutable.

Tales eran ya las fuentes de inspiración, cuya importancia es superfluo poner de relieve. Sin embargo, no está ahí todo, que si es importante conocer el fin y los medios, no basta tener un conocimiento teórico de los mismos; es también de todo punto necesario, saber por qué métodos prácticos podremos poner por obra tales medios y lograr el fin a que conducen. Lejos estaban, aun en esto de encontrarse San Bernardo sin recursos: a su disposición tenia todo el tesoro de la tradición patrística, y nadie más capaz que él para explotarle, puesto que se había formado su inventario y, cuando se lee al santo, queda uno confundido al ver la maestría con que escoge, interpreta y adapta a sus propios fines las doctrinas de los Santos Padres. Pero no es menos cierto que hasta en este punto se nota una influencia que predomina sobre todas las otras, y, por lo mismo, se puede hablar una vez más de cierta especie de cuerpo doctrinal utilizado por San Bernardo: el cuerpo de la ascesis benedictina.

Influencia de la ascesis benedictina.

III. ASCESIS BENEDICTINA.

20-

La Regula monasteriorum no es un tratado de filosofía ni tampoco de teología, sea esta mística, sea siquiera ascética; es una regla de vida monástica, pero que tiene mucho de parecido con los textos de la Escritura por cuanto que en ella se contiene con qué nutrir indefinidamente el pensamiento. Tampoco hemos de olvidar que está recargada de toda la especulación de Casiano, que ella resume, o en la cual se inspira con frecuencia y nada más legítimo, para los conocedores de la obra de Casiano, que leerla a continuación de las palabras que sugerían su influjo. Cierto número de elementos parece haber llamado particularmente la atención de San Bernardo, y éstos son cabalmente los que vamos a intentar poner en orden.

1º. En primer lugar paremos mentes en esta idea central, que informa toda la Regla: El primer deber del que desea servir a Dios, está en renunciar a la propia voluntad: Abrenuntians propriis voluntatibus" (*Regula* Ed. B. A. C., v. 3). San Benito entiende esto de una manera enteramente práctica; con ello quiere decir, en efecto que no se puede consagrar completamente al servicio de Dios sin someterse a las órdenes de un Abad y obedecerle, que es precisamente lo que rehuyen los "giróvagos" (*op. cit.*, cap. I, II), pero tal ha de ser lo que se practique en un monasterio benedictino: "Nullus in monasterio propriis sequatur cordis voluntatem" (III, B-). Precepto es este que se repite de continuo: "Abnegare semetipsum sibi...; voluntatem propriam odere" (IV, 10 y 60).- "... voluntatem propriam deserentes..." (V, 7). Citemos en fin, pues va respaldado con una referencia de la Escritura, este último texto: "voluntatem vero propriam ita facere prohibemur, cum dicit Scriptura nobis: *et a voluntatibus tuis avertere* (Eccli. 18, 30)" (VII, 19). Nada hay más importante para quien desee comprender a San Bernardo y el papel

que desempeña en su doctrina la eliminación sistemática del *proprium*; pero es preciso insertar aquí el método con que debe llevarse a la realidad esta eliminación;

2º. Este método consiste en la práctica de la humildad, a la cual dedica San Benito el capítulo VII íntegro de la Regla; en él describe el Santo los doce grados ascendentes de esta virtud. En él se compara nuestra vida a una escala –la escala de Jacob–, cuyos lados son el cuerpo y el alma; los escalones: los doce grados de humildad, que nosotros hemos de subir con nuestros actos a fin de elevarnos a Dios (VII, 8). Sin temor a equivocarse, puesto que lo afirma San Bernardo mismo al comienzo de su tratado, puede decirse que el *De gradibus humilitatis et superbiae* no es más que un comentario teológico de este capítulo;

3º. Un tercer elemento de la Regla, particularmente importante porque se eleva casi al plano especulativo, asigna a la humildad el papel que desempeña en la mística de San Bernardo. Ante todo, la humildad lleva a la caridad: "Ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad caritatem Dei perveniet..." (VII, 67). En vano pediríamos a San Benito nos describiese de qué manera la humildad infunde la caridad por el renunciamiento a la propia voluntad; ésta será precisamente la obra de San Bernardo: ahondar en este punto y reconstruir este mecanismo, por más que hallara en la Regla siquiera la fórmula del problema que debía resolver y el enunciado de su solución; su aportación propia fue dar esta demostración;

4º. No deteniéndose en este punto que acaba de tratar, completa la misma frase añadiendo inmediatamente: "ad caritatem Dei perveniet illam quae *perfecta foris mittit timorem*" (VII, 67); llega pues enseguida al texto de la primera Epístola de San Juan, IV, 18, anteriormente citada, y que por lo mismo debía atraer por doble motivo la atención del Santo. Para penetrar todo el alcance de esta cita, en el pasaje en que se encuentra, es preciso recordar que San Benito no cesa de insistir, desde los mismos comienzos de la Regla, en la importancia de la meditación del juicio. El temor, y no sólo el temor de Dios, sino el temor del castigo de Dios, desempeña un papel capital en los primeros pasos de la vida espiritual, tal como la concibe el Santo. Y no tiene menor importancia reparar que al final de esa etapa inicial, la caridad viene a sustituir al temor como móvil de nuestros actos: "per quam (caritatem) universa quae prius non sine formidine observabat, absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, nom jam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum" (VII, 68-69). Al añadir, aunque brevísimamente, que el Espíritu Santo manifestará estos efectos de la caridad en el alma purificada, termina San

Benito de esbozar la síntesis cuya justificación doctrinal aportará San Bernardo: que el temor se trueca en amor por gracia del Espíritu Santo, como recompensa de una larga formación en la humildad, es tema que desarrollarán en repetidas ocasiones el tratado *De diligendo Deo* y los sermones sobre el Cantar de los Cantares; y ocupa cabalmente el centro mismo de la ascesis de San Bernardo y, como su origen se remonta hasta Casiano, no cesamos de movernos en el terreno comprendido en el capítulo LXXIII de la Regla: "necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum...", leamos: *Collationes*, XI, 8 e *Instituta*, IV, 39.

Originalidad de San Bernardo. Veamos ahora de relacionar este tercer cuerpo con los otros dos; así obtendremos como el esqueleto de la teología mística de San Bernardo. Dios es caridad; por el don de la caridad Dios mora en nosotros y nosotros en Él; esta unión se efectúa desde aquí abajo por el éxtasis, que corona en nosotros la vida de caridad y nos une a Dios haciéndonos semejantes a Él; más para llegar a esta unión

beatificante, es menester partir del temor, mediante la caridad despojarse de tal modo de toda voluntad propia que, viniendo el amor a reemplazar al temor, en adelante cumplamos la voluntad de Dios por amor. Reconstruyamos la misma síntesis en sentido inverso, tomando como punto de partida el "neque aliquid habere proprium" (XXXIII, 3), y obtendremos un esquema bastante completo de la doctrina de San Bernardo.

Cierto es esto, mas conviene observar primero que con ello sólo tendríamos el marco que será preciso llenar para construir con este conjunto de preceptos una verdadera teología[22]. Observemos sobre todo que nada hay más fácil para un historiador como combinar así los elementos tomados por San Bernardo para reconstruir el armazón de su propia doctrina: él es quien nos ha enseñado a hacerlo. ¿Habríamos pensado jamás nosotros en enlazarlos según este orden si no hubiera existido la síntesis trazada por el Santo? Está claro que no. He aquí lo que no debiera olvidarse nunca al estudiar las fuentes de San Bernardo; él mismo se gloriaba con frecuencia de no haber predicado casi nunca doctrina alguna que no hubiera sido enseñada antes. Y no se crea ser esto una falsa humildad del Santo, sino la expresión sincera de la actitud que observó siempre ante estos problemas, pues estaba convencido que así debía ser y no de otra manera. Por eso nunca se terminará de descubrir expresiones o pensamientos análogos a los suyos en los escritos a él anteriores; y siempre será posible demostrar que, además de las fuentes principales que acaban de ser analizadas, San Bernardo sigue aquí a San Ambrosio, allí a San Agustín[23], o que se inspira en los

---

[22] Se verá esto, mejor todavía si se lleva más lejos al análisis no precisamente de las fuentes, sino de los antecedentes doctrinales que sigue San Bernardo. Porque hay al menos otro cuarto "bloque", que también ha entrado en el edificio tan pacientemente levantado por el Santo: es la doctrina acerca de la libertad contenida en la *Epístola a los Romanos*; de ella sacó San Bernardo para su tratado *De gratia et libero arbitrio*. Más adelante se verá como la "libertas a miseria" coincide al fin con el éxtasis; es éste un verdadero rasgo de su ingenio que comunica a toda la doctrina una profundidad admirable; la identificación que hace entre la ascesis y la mística remata la unificación completa de la vida cisterciense. Cada uno de los esfuerzos realizados por librarse del pecado contribuye a librarle de la miseria, que halla la liberación casi competa en el éxtasis, preludio ya de la bienaventuranza. Una intuición tan profunda, cuando relaciona doctrinas aunque sean tan conocidas, convierte la síntesis hecha en cosa distinta de la suma de sus elementos.

[23] Más adelante se ofrecerá la ocasión de señalar la importancia de la influencia ejercida por San Ambrosio sobre ciertos aspectos capitales de la mística cisterciense. Por lo que se refiere a San Agustín, no puede dudarse que su influencia ha sido igualmente profunda; al comenzar este trabajo, hasta suponía que había sido preponderante, pero el examen paciente de los hechos –sólo éste- me ha obligado, con gran sorpresa mía, a abandonar esta hipótesis, o mejor esta convicción sin fundamento. San Bernardo le conocía a maravilla y se inspiró con frecuencia en sus *Enarrationes in Psalmos*, sobre todo en lo tocante a la doctrina de la caridad. Agustinianas son muchas de las expresiones de su pensamiento, pero se diría que las fibras de su doctrina no tienen idéntica contextura que las que forman la de San Agustín. Para convencerse de ello, basta comparar el éxtasis agustiniano de Ostia, tan metafísico, con el éxtasis afectivo de San Bernardo. En su comparación, el éxtasis agustiniano, alcanzado por el exceso progresivo de las sensaciones, de las imágenes y de los juicios, parece neoplatónico (véase el importante estudio del P. J. MARÉCHAL, S. J., *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d´après saint Agustin*, en *Nouvelle revue théologique*, febrero, 1930). Y también se puede persuadir (de ello) comparando a San Bernardo con sus amigos y sucesores. Es imposible leer a Guillermo de San Teodorico sin topar al punto con toda una serie de expresiones agustinianas, como el amor "pondus animae", y aún de Bernardo no desempeña un papel muy eficaz. El hecho es evidente; M. A. Adam (*op. cit.*, pp. 104-105) ha podido escribir que si Guillermo no ha desaparecido en la estela de San Bernardo, antes ha conservado su personalidad, débese a que "siendo amigo íntimo de San Bernardo, supo ser también discípulo de San Agustín. Si San Bernardo lo hubiera sido en el mismo grado que Guillermo, no se distinguiría más de él su discípulo. Se puede tantear la misma experiencia leyendo el tratado *De spirituali amicitia* de Elredo de Rieval, un discípulo indiscutible de San Bernardo, pero que desde las primeras páginas de su tratado se revela como capaz de escribir "al estilo de las *Confesiones*". Esa es la realidad, mas confieso que me sorprende. Si, como yo lo creo, lo es

comentarios de Orígenes y de Beda sobre el Cantar de los Cantares; nada se habrá dicho sobre él que él no lo haya dicho antes que nosotros. Para lograr extraer de este cúmulo de antecedentes esparcidos en la Escritura y obras de los Padres la teología mística de San Bernardo, era preciso la vida espiritual del genio especulativo del mismo San Bernardo. Suprímasela con la imaginación, ¿qué nos quedaría en su lugar? No se equivocó en este punto el siglo XII; si nosotros no sentimos qué vacío crearía su ausencia, en cambio, los contemporáneos del Santo se alimentaron de la abundancia de su plenitud. Débese esto a que intentar vivir íntegramente la Regla de San Benito, como ensayar vivir la de San Francisco, supone vivir la vida integral del Evangelio, y jamás habrá nada ni más raro, ni más original.

CAPÍTULO II

Regio dissimilitudinis

Con harta frecuencia se ha hecho el estudio del pensamiento de San Bernardo de una manera fragmentaria, como si fuera posible discutir el sentido de los textos

---

ciertamente, no puedo explicármelo mas que volviendo de nuevo a la regla de San Benito. Sin duda que en ningun punto excluía ella a San Agustín, pero dirigía expresamente a Bernardo hacia la 1ª Epístola de San Juan, hacia Casiano y San Gregorio Magno; Bernardo los medita y, habiendo hallado en sus escritos los elementos de la doctrina que él buscaba, no hubo menester de pedir a San Agustín elemento esencial alguno. Doy esta explicación por lo que tenga de valor; bien pudiera ser que, a pesar de mis esfuerzos en comprenderla, y a causa de su carácter difuso, no haya logrado dar con la verdadera naturaleza de esta influencia.

La influencia de San Agustín sobre San Bernardo déjase sentir sobre todo en la doctrina del amor. San Bernardo recogió, sistematizó y profundizó gran cantidad de indicaciones esparcidas aquí y allá por las obras de San Agustín. Por ejemplo: en la contemplación, es mejor que el alma se olvide (de sí misma) por amor del Dios inmutable, o se menosprecie *penitus* en comparación con Él: *De lib. arbitrio*, III, 25, 76; P. L., t. 32, c. 1308. San Bernardo va más lejos, pero a ello le invita San Agustín. – El motivo principal de la Encarnación fue que Dios quería mostrarnos su amor para invitarnos a amarle: *De cathechiz. rudibus*, cap. IV, 7; P. L., t. 40, c. 314. Veremos a Bernardo dramatizar esta idea en un sermón. – En lo tocante a la naturaleza misma del amor: "Quod non propter se amatur, non amatur" *Soliloq.*, cap. XIII, 22; P. L., t. 32, c. 881. Este amor debe ser gratuito: "Quid est gratuitum? Ipse propter se, non propter aliud". *Enarr. in Ps. 53*, 10; P. L., t. 36, c. 626. Y, puesto que es desinteresado, por lo mismo es amor casto: "Non est castum cor, si Deum ad mercedem colit. Quid ergo? mercedem de Dei cultu non habebimus? Habebimus plane, sed ipsum Deum quem colimus". *Enarr. in Ps.* 55, 17; P.L. t 36, c. 658. "Praemium Dei, ipse Deus est". *Enarr. in Ps.* 72, 32 : c. 928. Este es el sentido en que el amor de Dios es "gratuitus". *Enarr. in Ps.* 104, 40; P. L. t. 36, c. 1404. El amor casto engendra un casto temor. *Enarr. in Ps. 127*, 8-9 ; P. L. t. 36, c. 1681-1683. – En lo concerniente al motivo y orden del amor, enseña Agustín – lo cual ha de entenderse bien–, que Dios es su creador y que por lo tanto es universal: "Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens". *Soliloq.*, I, 1, 2; P. L. t. 32, c. 869. Y enseña que el amor de sí mismo es espontáneo: "ut se quisque diligat, praecepto non opus est". *De doct. christ.*, I, 35, 39,; P. L. t. 34, c. 34. Y hasta ser menester comenzar por el amor de sí; H. M. Delsart, en la introducción a su traducción del *De diligendo Deo* (p. 5, nota 1), cita un texto enteramente decisivo en este sentido: "Ergo dilectio unicuique a se incipit et non potest nisi a se incipere, et nemo monetur ut se diligat". *Serm.* 368, 4, 4; P. L. t. 34, c. 1654. Aunque este sermón no es ciertamente auténtico (y creo que no lo es), San Bernardo pudo haberlo leído de San Agustín. H. M. Delsart erróneamente indica: *Sermo 268*; debo a la bondad del P. F.Cayré el haberme rectificado esa falsa referencia.

separados de su contexto. A estos extremos se ha llegado, especialmente al examinar su famosa doctrina de la primacía del

amor egoísta y carnal, que se toma de ordinario como punto de arranque de su sistema, sin dejar de echarle inmediatamente en cara el haber intentado la cuadratura del círculo al ensayar el Santo llevarnos al amor puro partiendo de un amor necesariamente interesado. La verdad es muy distinta, mas no es posible percibirla sino comenzando, cual lo hace el mismo San Bernardo, por lo que debería ser el amor, y no por lo que es en realidad.

Para San Bernardo, el único amor verdadero es el amor de Dios, y si se le pregunta por qué, cómo debe ser amado Dios, Bernardo responde en los mismos términos que hiciera Severo de Mileto a San Agustín: la causa de nuestro amor a Dios, es Dios mismo; la medida, amarle sin medida[1]. Palabras profundas que bastan a los sabios, pero Bernardo, sintiéndose deudor igualmente a los ignorantes, a ejemplo del Apóstol, intenta enumerar las razones justificativas de su tesis. Y nada más fácil si se dirige uno a los fieles cristianos; para quien cree que Dios se entregó a sí mismo por salvarnos, es cosa clara que tiene derecho a nuestro amor, y a un amor sin límites. Pero ¿qué decir de los paganos? He aquí el punto donde la posición de Bernardo se percibe con la más perfecta claridad.

El conocimiento de sí mismo. La demostración de Bernardo es una aplicación sistemática de método que en otra parte[2] hemos dado en llamar el "Socratismo cristiano". Examínese el hombre y procure conocerse a sí mismo; ¿qué encuentra en sí? Hallará sin duda, los bienes del cuerpo, pero por encima de ellos y mucho más nobles, hallará los bienes del espíritu. Primeramente, lo que San Bernardo designa con una sola palabra "dignitas", la dignidad humana por excelencia: el libre albedrío. El que éste merezca tal nombre, previene de doble razón: de que eleva al hombre por encima de todos los demás animales, y le confiere el poder de dominarlos para hacerlos servir a sus necesidades. Honor de preeminencia, poder de dominación; tales son pues, los dos caracteres que el hombre descubre en sí cuando, al intentar conocerse, cobra conciencia de su libre albedrío.

Mas ¿qué entendemos con eso: cobrar conciencia de su libre albedrío? Reconocerse libre es conocer, que no puede el hombre alcanzar su más excelsa dignidad sin poseer a la vez esta otra: la "ciencia". Pero no seria completa esta misma ciencia de nuestra dignidad, si a ella no juntáramos el conocimiento de aquél de quien la recibimos. Y, porque la virtud consiste en el deseo de descubrir al autor de nuestra dignidad y en unirnos fuertemente a Él, una vez hallado, jamás deben ser separadas una de otra estas tres cosas. Poseer esta dignidad sin tener la ciencia de la misma, es decir, ser libre sin saberlo, ¿qué gloria va en ello? Poseer la dignidad y la ciencia del libre albedrío, pero sin

---

[1] "Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere." SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, cap. I, 1; P. L., t. 182, c. 974. – San Bernardo se inspira así, como advierte Mabillon, en Severo de Milevo, en SAN AGUSTÍN, *Epist. 109*, 2; P. L., t. 33, c. 419. cf. JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, lib. VII, cap. 11; P. L., t. 199, c. 661 B.

[2] Sobre este punto, véase E. GILSON, *L´esprit de la philosophie médiévale*, t. II, Paris, J. Vrin, 1932, cp. I. M. (l´abbé = cura) A. COMBES acaba de escribir un importante capítulo de la historia de esta doctrina: *Un témoin du socratisme chrétien au XVe siècle: Robert Ciboule*, en Arch. d´Hist. doct. et litt. du moyen âge, t. VIII (1933), pp. 93-258. El estudio de las fuentes de la mística cisterciense me ha enseñado que este tema era ya familiar a San Ambrosio, y que Guillermo de San Teodorico había recogido algunas expresiones del mismo en su comentario sobre el Cantar de los Cantares, que sacó de San Ambrosio. Véase también GREGORIO DE NISA (?), *De eo quid sit...* P. Grec-Lat., t. 44, c. 1332 A B.

la virtud que nos hace referirlo a Dios, puede ser una gloria, pero gloria vana, olvidadiza de la palabra del Apóstol: "Quid habes quod non accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?" (I Cor., IV, 7). De hallarse pues separados estos tres atributos de la naturaleza humana perderían su propia esencia.

Y por tanto, a fin de cuentas, es el hombre mismo quien perdería la suya; porque se halla siempre entre el doble riesgo o de olvidar la "dignidad" que constituye su gloria o de no recordar que no radica en él el origen de la misma. Si lo primero, olvida su gloria; si lo segundo, cae en la vanagloria. Ahora bien, olvidar lo que constituye su gloria equivale a perder de vista lo que da preeminencia y señorío sobre los animales y viene a ser semejante a uno de ellos. Al no saberse libre, el hombre pierde el privilegio de la razón, que le distingue de las bestias y se expone por lo mismo a

convertirse en una de ellas. Para San Bernardo, el primer paso del propio conocimiento está en la conciencia que el hombre cobra de su propia grandeza: "Pues sucede que, si tú no te reconoces como una criatura ennoblecida con el insigne privilegio de la razón, comienzas a confundirte con las manadas de seres irracionales; porque ignorante de su propia gloria, que es todo interior, déjase el alma llevar de su propia curiosidad y al conformarse con las cosas sensibles se convierte en una de ellas, por creer que no ha recibido don alguno superior a los demás"[3].

Grave amenaza es para el hombre el peligro de no conocer su grandeza, pero más grave lo es todavía el riesgo contrario ignorar de quien la tiene: "Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a te ipso non sis: ne aut omnino videlicet non glorieris, aut inaniter glorieris"[4]. En el primer caso, perdemos nuestra gloria; en el segundo, nos gloriamos de algo que no nos pertenece. Ahora bien, es notable que, a ejemplo de San Pablo, tenga cuidado San Bernardo en indicar el carácter de obligatoriedad para todos los hombres del conocimiento de Dios. *Ut sint inexcusabiles*: que no son solamente los cristianos, sino aun los mismos infieles, quienes pueden y deben reconocerse como criaturas excelsas, aunque criaturas. El *Nosce te ipsum* es un precepto que alcanza a todos. Cada cual, sea cristiano o no, puede y debe reconocerse como libre –esta es su grandeza: ser libre y saber serlo– más también debe comprender que de propia cosecha

[3] *De dilig. Deo*, II, 4; P L., t. 182, c. 976. – Tanto el texto de este tratado como el de *De gradibus humilitatis*, se citará por la edición de Mabillon, reproducida en la Patrología latina de Migne. Lo hago así, para evitar al lector el tener que acudir a varias ediciones diferentes. Sin embargo, tratándose de estos dos tratados, es interesante hacer alguna referencia a las dos ediciones recientes: *Select treatises of S. Bernard of Clairvaux. De diligendo Deo*, ed. by Watkin W. Williams; *De gradibus humilitatis et superbiae*, ed. by Barton R. V. Mills, Cambridge, University Press, 1926. En numerosos pasajes difiere el texto del de Mabillon (sin modificar por otra parte el sentido de la doctrina), porque los nuevos editores siguieron los dos manuscritos 426 y 799 de la Biblioteca de Troyes, que pertenecen a una familia distinta de los que se sirvió Mabillon. Útil era el intento y es preciso agradecer a los autores haberlo ejecutado. Por lo demás, los mismos editores reconocen que el texto de Mabillon presenta a menudo ventajas sobre el suyo propio, el cual a las veces es discutible; por ejemplo, p. 13, línea 12, "ne aut omnino glorieris" parece ser un error, por "ne aut omnino *non* glorieris", que parece exigir el contexto. Por lo que hace a las notas, si con frecuencia son utilísimas, distan mucho de contener siempre doctrina segura. Quede en pie, sin embargo, que es indispensable tener en cuenta esta edición, la única que añade alguna cosa a la de Mabillon. Aunque sólo hubiera servido para plantear de nuevo el problema del texto de San Bernardo y probar la necesidad de una nueva edición crítica, sus autores tendrían derecho a nuestro vivo reconocimiento.

[4] SAN BERNARDO, *De dilig. Deo*, II, 4; P. L., t. 182, c. 976.

[5] SAN BERNARDO, *De dilig. Deo*, II, 6; P. L., t. 182, c. 977-978. Nótese particularmente: "Clamat namque intus ei innata, et non ignorata rationi justitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat" (978 A). La razón puede conocer la existencia de un Dios creador; sabemos pues naturalmente que, en estricta justicia, debemos amarle sobre todas las cosas.

no tiene ni el ser, ni la libertad, ni la ciencia del uno ni de la otra, de donde resulta la obligación estricta, –que pesa igualmente sobre todo hombre-, de amar a Dios con toda su alma, con todas sus fuerzas y sobre todas las cosas, sea o no cristiano. Ni es necesario conocer a Cristo para percatarse de este deber, basta conocerse a sí mismo: *meretur ergo amari propter se ipsum Deus, et ab infideli; qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum*[5].

Huelga decir que si esto es cierto hablando del hombre en general, mucho más lo es todavía tratándose del cristiano. Ni el Judío ni el Pagano se reconocen amados en el mismo grado que el Cristiano: saben que han sido creados, pero ignoran que hayan sido rescatados, y ¡a qué precio! Por eso todo Cristiano se reconoce deudor doblemente para con Dios; porque ha sido hecho y rehecho, dado y restituido a sí mismo: *datus et redditus, me pro me debeo et bis debeo.* Vedle por tanto, no sólo en la misma posición que el pagano, sino ante un problema de más difícil solución todavía: obligado, como hombre, a amar a Dios sobre todas las cosas; como cristiano está obligado a devolver a Dios el precio de este amor infinito, que movió al Señor a entregarse a sí mismo por salvarnos. ¿Y cómo podrá él, criatura finita, pagar semejante deuda? Harta razón tenemos, pues, para decir que la causa por la cual debemos amar a Dios, es Dios mismo, pues nos amó Él el

primero; y que la medida de nuestro amor para con Él debe ser amarle sin medida. A falta de un amor infinito, le debemos un amor total, sin reservas, que agota toda la capacidad del amor humano.

Ved ahí cual sería el estado normal del amor, si la culpa original no hubiera venido a trastocarlo en todos los hombres y si la negligencia de los mismos cristianos no les hiciera sordos al llamamiento de la gracia. Por eso, cuando se quiere comprender a San Bernardo, es menester distinguir con cuidado la definición del amor que el hombre debe a Dios de la descripción del que le rinde. Todo cuanto acabamos de decir es cierto y lo sigue siendo tratándose de una naturaleza íntegra, o de una naturaleza caída que se presta a los movimientos de la gracia; y al contrario, todo lo que vamos a decir es verdadero cuando se trata de la voluntad de una naturaleza caída, negligente o rebelde, y, en todo caso, de una naturaleza todavía no restaurada. Las necesidades reales que en adelante pesan sobre nosotros, son necesidades morales que para nada disminuyen la necesidad metafísica de la primacía del amor divino[6].

Anterioridad del amor carnal. Aquí está el por qué Bernardo, después de haber definido el amor de Dios como el primero que debe ejercitar el hombre, añade en otra parte que el amor se desarrolla necesariamente según determinado número de grados, el primero de los cuales es egoísta por definición; el nombre con que lo designa San Bernardo, y que debe conservarse porque en cierto sentido tiene un valor técnico, es: *amor carnal.* He aquí la definición; "El amor carnal es aquel por el cual el hombre se

---

[6] El paso de la verdad de derecho a estado de hecho recálcalo muy mucho el mismo San Bernardo, al final de la larga explicación que acaba de ser analizada: "Verum difficile, imo impossibile est, suis scilicet quempiam, liberive arbitrii viribus semel accepta a Deo, ad Dei ex toto convertere voluntatem; et non magis ad propriam retorquere, eaque sibi tanquam propria ordinare". *De dilig. Deo,* II, 6; P. L., t. 182, c. 978. Mantiénese, pues, ya exactamente San Bernardo en el terreno por el que le seguirá más tarde Santo Tomás de Aquino: por derecho, corresponde el primer puesto al amor natural de Dios sobre todas las cosas; pero de hecho, y a causa del pecado original, el hombre se prefiere antes que a Dios: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, Iª IIªe, qu. 109 art. 3, Resp. cf. Pars I, qu. 60, art. 5, ad Resp.

ama a sí por sí mismo antes que todas las cosas"[7]. Constante es en San Bernardo la afirmación de la anterioridad de este amor y aun de su prioridad con relación a todo otro amor; pero plantea un problema de dificilísima solución, porque si esta necesidad es verdaderamente congénita con la misma naturaleza humana, no se ve cómo podría librarse de ella. En este caso, el hombre estaría condenado por naturaleza a anteponer el amor de sí al amor de Dios. Ahora bien, dicho queda que el amor humano se debe a Dios antes que a todas las cosas; lo cual al parecer, vale tanto como ponerlo en una situación imposible, cual es el pedirle que anteponga otro amor a aquel por el que su misma naturaleza le obliga necesariamente a comenzar. Sin embargo, como San Bernardo ha afirmado con tanta frecuencia uno y otro extremo, es imposible que no haya parado mientes en la dificultad. Adentrémonos más en el problema: en esta dificultad está cabalmente la razón de ser de su doctrina; porque si el amor del hombre se vuelve espontáneamente a donde debe converger, ya no habría problema del amor que resolver. San Bernardo no pudo menos de haber visto el problema, de cuya solución se ocupó incansablemente. Preciso es, pues inquirir en qué sentido cada uno de estos dos amores es primero respecto del otro; aunque, por otra parte, la respuesta no puede dejar lugar a duda alguna: el amor de Dios es primero por derecho, pero de hecho, es primero el amor carnal: el nudo de la cuestión estriba en saber cómo pasar de este estado de hecho, al estado de derecho. Notemos primeramente que al afirmar la prioridad del amor carnal, Bernardo se siente apoyado en su postura por la autoridad de San Pablo; en sus sermones no cesa de recurrir al famoso texto: *prius quod animale, deinde quod spirituale* (I Cor., XV, 46). Es importante conocer esta filiación doctrinal para orientar desde el principio nuestra interpretación de los textos cistercienses. Y aquí, como en todas partes[8], es menester aducir esta cita medieval para invitar a releer todo el pasaje de donde está tomado, breve reclamo o llamada del mismo: "Pero no

26-

es el cuerpo espiritual el que ha sido formado el primero, sino el animal; y enseguida el espiritual. El primer hombre, formado de la tierra, es terreno; el segundo, como venido del cielo, celestial. Cual es el terreno, tales son también los terrenos; y cual es el celestial, tales también los celestiales. Según esto, así como hemos llevado la imagen del terreno, llevemos también la del celeste. Lo que afirmo, hermanos, es que ni la carne ni la sangre pueden poseer el reino de Dios: ni la corrupción poseerá en herencia la incorruptibilidad"[9]. Lo que Bernardo quiere recordarnos ante todo es, pues, la necesidad que tiene el hombre de sufrir una transformación que de carnal le eleve a espiritual, si ha de alcanzar la inmortalidad que Jesucristo le tiene prometida, y dado en prenda de su resurrección; empero, y puesto que es necesaria esta transformación, síguese haber en el hombre algo que ha de cambiarse, y que lo que ha de cambiar debe ser anterior a aquello en que se cambia. El hombre terreno, lo que es terreno, es cabalmente el que va

---

[7] "Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum." *De dilig. Deo*, VIII, 23; P. L., t. 182, c. 988.

[8] E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 156.

[9] SAN PABLO, *I Corinth*, XV, 46-50. – La misma idea desarrolla largamente Guillermo de San Teodorico, aunque con diferente técnica. Distingue tres estados en la vida religiosa: *animalis, rationalis, spiritualis*, que corresponden a los *incipientes, proficientes, perfecti*: G. DE SAN TEODORICO, *Epist. aurea*, lib. I, cap. 5, n. 12; P. L., t. 184, c. 315. – El *status animalis* analízase (con reminiscencias agustinianas muy concretas) en el cap. 5, n. 13; c. 316-317. Sobre el análisis que de estas distinciones hace Guillermo, véase M. M. DAVY, *Les trois étapes de la vie spirituelle, d´après Guillaume de Saint-Thierry*, en Rech. de science religieuse, t. XXIII (déc. 1933), pp. 569-588.

a recibir al hombre celestial, a renovarse conforme a la imagen de Dios. El hombre animal vive pues primero en nosotros, pero ¿en qué sentido?

Lo es en doble sentido: primero por una necesidad natural, agravada por otra parte pesadamente por el pecado, y también por una inclinación mórbida, de ningún modo natural por consiguiente, que se junta a esta necesidad de la naturaleza; intentemos fijar la distinción que hay entre ellas. Primeramente por necesidad natural: parte ésta del hecho de que el hombre no es puro espíritu, sino un ser mixto, compuesto de alma y cuerpo. Por eso, aquí la palabra "carne" debe tomarse ante todo en el sentido obvio de "cuerpo". Consideradas así las cosas, la anterioridad del amor carnal respecto al amor de Dios significa sencillamente que el hombre se ve obligado ante todo a subvenir a las necesidades del cuerpo. Y en realidad, así sucede; el niño que acaba de nacer a la vida de este mundo vese ocupado por las necesidades del cuerpo durante largos años antes de poder pensar en dirigir sus deseos hacia los objetos de orden espiritual, y no sólo el niño, sino también el adulto; porque ni siquiera el más rígido asceta puede vacar a la contemplación de las cosas divinas, por más tiempo de que le permite su cuerpo. Esta necesidad fundamental tiene numerosas ramificaciones; ella da origen a las artes del vestido o indumentaria, a las constructivas, promueve las sanitarias, en una palabra, todas las artes más esenciales en las cuales casi se ocupa únicamente la actividad del nombre. Inútil perder el tiempo en enumerarlas; basta el cotidiano vivir para experimentar y tener conciencia del carácter imperioso de esta necesidad*; ipsa nos erudit experientia, ipsa vexatio dat intellectum*. Necesidad: he aquí el verdadero nombre de este amor del cuerpo. Según la mente de San Bernardo se trata, pues, cabalmente de una necesidad puramente natural, cual es subvenir ante todo a las necesidades corporales[10]; y en este sentido el amor carnal sólo se opone al amor de Dios en cuanto que es como una enfermedad inherente a la naturaleza animal, sobre todo caída; puede el hombre padecerla y puede tener la esperanza de verse libre de

ella en la otra vida, pero constituye una miseria congénita, de la cual no podría eximirse en la presente vida y nadie le podrá reprochar por ella.

Lo que complica el aspecto de la cuestión, es que si bien esta necesidad no constituye en sí misma una falta, sin embargo, a consecuencia del pecado original, pesa más gravosamente sobre nosotros: lo cual es cierto, pero el hecho pide explicación, porque ni este mismo castigo de una falta se nos imputa como falta. Y puesto que los hombres no podrían nacer en la edad adulta, les sería preciso de todos modos pasar por un período de vida animal que dejaría intacto el problema. No pudiendo en ningún caso ser eliminada la animalidad constitutiva de la naturaleza humana, tampoco lo podría ser la anterioridad de la vida animal respecto de la vida espiritual del ser humano. San

[10] "Viae igitur filiorum Adam in necessitate et cupiditate versantur. Ab utraque siquidem ducimur, et ab utraque trahimur; nisi quod videmur magis urgeri necessitate, trahi cupiditate. Et necessitas quidem specialiter corpori tribuenda videtur... Siquidem e duobus malis longe melius est in neccessitate gradi, quam in cupiditate". SAN BERNARDO, *In Ps. Qui habitat*, sermo XI, n. 3; P L., t. 183, c. 226. – Sin ser absolutamente estricta, es usual en San Bernardo la distinción y la apropiación de estos términos cf. "Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante *necessitate*, compellitur inservire". *De dilig. Deo*, VIII, 23; P. L., t. 182, c. 988 A. La edición W. W. Williams (p. 42, n. 3) comenta: "*necessitate*: no coacción externa y transitoria, sino la fuerza apremiante del precepto", es, pues, una mala inteligencia originada por el olvido del sentido técnico de *necessitas*: se trata de una necesidad que ni es externa ni está mandada, sino interna y natural, aunque agravada como castigo del pecado. El error es tanto más extraño, pues el mismo Bernardo concreta algunas líneas más abajo: "nec precepto indicitur, sed naturae inseritur". Se trata sencillamente de lo que llamaríamos el instinto de conservación.

Bernardo no va más lejos, cuando afirma en este primer sentido la anterioridad del amor carnal respecto de todo otro amor. Del hecho se origina para el amor de Dios una dificultad, un tormento, y aún, sin duda, la imposibilidad práctica de desarrollarse libremente en esta vida, pero no implica para el hombre una sujeción esencial del alma al cuerpo que le impida preferirse a la carne que vivifica, y menos todavía preferirse a Dios[11].

La terminología de San Bernardo es, por otra parte, mucho más técnica de lo que se piensa y siempre resulta fácil reconocer este amor carnal en los textos en que el Santo habla del mismo. El carácter que lo distingue se designa aquí con la palabra: *necessitas*, y la manera de obrar en la voluntad con el término: *urget*. Posible es, pues, distinguirlo fácilmente de esta otra forma del amor carnal que vamos a examinar ahora y que deriva de la concupiscencia; porque no son idénticos los términos con que se expresan ni el amor mismo, ni sus efectos: el carácter que lo distingue se designa aquí con la palabra: *cupiditas*, y la manera como obra sobre la voluntad por el término: *trahit*; de este modo opondremos siempre la necesidad de la naturaleza a la exigencia que engendra, a la concupiscencia la fuerza con que arrastra.

El estado normal del cuerpo es la salud, como la pureza lo es del corazón: *sicut autem corporis natura est sanitas, ita cordis est puritas*. Y es desgraciadamente un hecho que rara vez el apetito humano se mantiene dentro de los límites de una y otra; en vez de encauzarse por el álveo de la necesidad natural empéñase la voluntad en correr tras de inútiles placeres, tales que no se apetecen como requeridos para ejercitar las funciones necesarias a la conservación de la vida, sino deseados simplemente por sí mismos y por el placer que llevan consigo. Y compruébase haber traspasado la voluntad los límites de la necesidad natural por el hecho de que ya no hay para ella razón alguna que ponga coto a sus apetitos. Esta caza del placer y la exactitud que le acompaña dejolas escritas San Bernardo en páginas que el historiador de la idea lamenta no poder comentar, porque su belleza corre pareja con la claridad[12]. En cambio, hemos de subrayar el nuevo sentido que

---

[11] Por otra parte, en este punto, Bernardo se mueve aquí dentro de la estela agustiniana (= influencia de S. Agustín); este pasaje del *De diligendo Deo* parece inspirarse en el siguiente texto, que es su mejor comentario: "Est quaedam vita hominis carnalibus sensibus implicata, gaudiis carnalibus dedita, carnalem fugitans offensionem, voluptatemque consecutans. Hujus vitae felicitas temporalis est: ab hac vita incipere necessitatis est, in ea persistere voluntatis. In hac quippe ex utero matris infans funditur, hujus offensiones quantum potest refugit, hujus appetit voluptates; nihil amplius valet. Sed posteaquam venerit in aetatem qua in eo rationis usus evigilet, poterit adjuta divinitus voluntate eligere alteram vitam, cujus in mente gaudium est, cujus interna atque aeterna felicitas." SAN AGUSTIN, *Epist.* 150, 2, 3; Pat. Lt., t. 33, c. 535. – Para más precisión quizá no sea superfluo observar que San Bernardo sólo hace aquí, y dándose cuenta de ello, una exégesis parcial, del texto de San Pablo: el *prius quod animale* puede explicarse de ese modo, pero tiene más alcance; *animale*, en efecto, lo mismo puede designar la animalidad natural solo (como sucede en el presente caso), que el apetito de la concupiscencia, la cual en manera alguna puede ser considerada como natural, o bien las dos; véase por ejemplo: SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo VIII, 2; P. L., t. 183, c. 562. El alcance del sentido del texto pende, pues, en cada lugar, del fin con que se alega. Más riguroso que San Bernardo, Guillermo de San Teodorico no hace sino precisar la expresión de su pensamiento cuando escribe: "Sed nullum vitium naturale est, virtus vero omnis homini naturalis est"; pero el hábito de pecar y la negligencia hacen que los vicios vengan a ser como una segunda naturaleza y "*quasi* naturalia". *Epist. aurea*, II, 2, 7; P. L., t. 184, c. 343 A.

[12] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, VII, 18; P. L., t. 182, c. 285; *De diversis*, sermo XLII, 3; P. L., t. 183, c. 662. Nótese que este último texto es una descripción conjunta de los estragos del apetito (concupiscencia) y de lo que Bernardo llama: *regio dissimilitudinis*. Como se verá mejor más adelante, el hombre no está "desfigurado" (: no es "desemejante") a causa del apetito (: concupiscencia). Estas ideas resúmelas el Santo en estas dos líneas del *De diligendo Deo*: "at vero si ceperit amor idem (*scil.* naturae

aquí recibe la prioridad del amor carnal sobre todo otro amor; porque, en efecto, sucede con frecuencia que San Bernardo ya no hace consistir esta anterioridad en la necesidad natural sino en el apetito, que acabamos de describir. ¿Por qué, en este segundo sentido, es forzada la voluntad a ceder primero al amor carnal? También en este punto nos va a dar la respuesta San Pablo: porque somos carnales y nacidos de la *concupiscencia* de la carne. Si en este segundo sentido lo animal precede a lo espiritual, no obedece ello a que la naturaleza lo desee, sino al contrario, débese a que se halla corrompida por el pecado[13].

Anterioridad de la concuspiscencia. Es éste el único punto en que hemos de notar alguna imprecisión en el lenguaje de San Bernardo, y preciso es confesar que nos deja en una postura incómoda. El Santo sírvese de la misma palabra *necesse* para designar dos estados distintos de la voluntad, sin distinguir entre los dos sentidos que entonces recibe esta palabra. Lo natural es lo normal. Natural es al hombre, por derecho, amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas, que es lo que espontáneamente hacía antes de la caída, cuando el pecado no había borrado aún en él la semejanza divina; de hecho, sin embargo, es una necesidad en el hombre comenzar para asegurar la subsistencia de su cuerpo, y en este sentido puede decirse con verdad que el amor carnal antecede necesariamente a todo otro amor, lo cual no quiere decir que el amor de nuestro cuerpo consista naturalmente en preferirlo a Dios; puede haber anterioridad sin preferencia, y en este caso no es culpable el amor en cuestión, o bien con

---

insertus), ut assolet, esse proclivior sive profusior, et necessitatis alveo minime contentus, campos etiam voluptatis exundans latius, visus fuerit occupare...", VIII, 23; P. L., t. 182, c. 988.

[13] "Quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est ut cupiditas vel amor noster a carne incipiat; quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur: quia *non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale*." SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, XV, 39; P. L., t. 182, c. 998. Este texto pide dos observaciones:

1º No cabe dudar, cual lo hace W. W. Williams (éd. cit., p. 65, n. 13), de que *carnalis* no debe tomarse aquí a la vez en el sentido estricto y en el sentido amplio de *carneus*. Y tanto menos permitida era la duda, cuanto que el autor del comentario reconoce el *carnales sumus* como un eco de *Rom*. VII, 14. Ahora bien, restableciendo el texto íntegro a que aquí alude San Bernardo, hallaremos que en él se hace mención expresa del pecado: "Scimus enim quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum venumdatus sub peccato". Está pues, a las claras tratarse aquí de la carne contaminada por el pecado, y de la concupiscencia como castigo y origen del pecado.

2º El carácter carnal del hombre en su estado presente invócase en este texto para explicar que el amor humano se vuelve primero hacia la carne, bien sea por concupiscencia del pecado (*carnalis, cupiditas*), bien por necesidad natural (*carneus, amor noster*). Ambos géneros de necesidad ampáranse aquí con el mismo texto de San Pablo. La naturaleza terrena, animal, del hombre, le sume en la necesidad real de velar por su propia conservación; no hay por qué culparle de ello. La corrupción del hombre por el pecado le somete necesariamente a la concupiscencia y al apetito. Podrá decirse que en el primer sentido el hombre es *carneus*, y en el segundo, *carnalis*, y que por lo mismo existen dos razones (una de ellas natural, pero no así la otra) para que el hombre se ame así mismo antes que todas las demás cosas. Si alguien se maravillara de que Bernardo haya hecho estas dos importantes advertencias en sendos capítulos de su tratado tan distantes entre sí, cuales son el VIII y el XV, será menester recordarle que en realidad esos textos pertenecen a dos tratados diferentes. El *De diligendo Deo* comprende del capítulo I al XI inclusive; y el resto, capítulos XII-XV, son una adición, que reproducen la parte principal de una carta escrita a Guigon I el Cartujo, como respuesta al envío de sus admirables *Meditationes* (imprimées dans Pat. Lat., t. 153, c. 601-632), cuya lectura le había entusiasmado. La parte final del tratado es anterior, por tanto, a la primera, cuya forma primitiva se la hallará en la *Epist.* XI, cuya fecha data probablemente de 1125. El *De diligendo Deo*, compuesto palpablemente más tarde, no puede pues, ser considerado como un bloque (=un todo homogéneo); distinta es la exposición que se hace en el capítulo VIII, de la del capítulo XV, cuyos textos deben ser coordinados, pero no confundidos.

preferencia, si anda de por medio la concupiscencia, y entonces la preferencia es necesaria, pero contraria a la naturaleza. Si pues, como sucede, San Bernardo habla del carácter necesario del amor de concupiscencia, emplea la palabra en el sentido de necesidad moral, como hace con frecuencia San Agustín, para designar la naturaleza, no en su definición esencial, sino en el estado real en que de hecho se halla puesta después del pecado original. De confundir estos diferentes sentidos se podría comprometer a San Bernardo en enredosas dificultades, casi insolubles, que pueden introducirse en su sistema

29-

aprovechándose de esta imprecisión de lenguaje, aunque a las claras se ve que jamás tal ha sido su pensamiento[14].

Distinguido así de la naturaleza el apetito entraña una inversión completa de los valores[15] y echa por tierra la jerarquía de los bienes tal como Dios la había establecido; no sólo comienza por la carne, sino que la antepone a todo lo demás, puesto que para ella son sus preferencias. A las claras indica San Bernardo lo que distingue ambos casos, cuando observa que nosotros no podemos siquiera pedir a Dios que nos libre de la necesidad que nos sujeta al cuerpo; lo que a lo sumo podemos hacer es que nos libre de "nuestras necesidades", es decir, que nos permita ir dándoles satisfacción una tras otra, a medida que se presentan. Verse libres de la necesidad natural, sería para nosotros tanto como dejar de ser hombres terrenos, porque supondría no tener cuerpos; y, al contrario, es cosa legítima pedir ser liberados del apetito, porque éste no forma parte de nuestra naturaleza, antes constituye propiamente una deformación de la misma. "Por eso mendiga el alma el pan ajeno, olvidada de comer el propio; por eso anhela por las cosas terrenas, al no meditar las celestiales"[16].

Mucho ayuda percatarse de este carácter adventicio y de algún modo accidental de la concupiscencia para explicar que se frustren necesariamente sus ansias de propia satisfacción, pues ni se rige por la naturaleza de las cosas ni por la del hombre. De ella recibe el cuerpo más de lo que necesita; ni hay ya que esperar de parte de las cosas límite alguno para ella, una vez traspasado el límite natural; por otra parte, esto en que

---

[14] En este punto, el lenguaje de Santo Tomás señala un decisivo progreso respecto del de San Bernardo. Imposible se haría al Angélico admitir que el hombre pudiese amarse *naturalmente* a sí mismo más que a Dios, por cualquier razón: "Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur." SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, Pars I, qu. 60, art. 5, Resp. Huelga decir que en el mismo sentido piensa San Bernardo, y lo dice Guillermo, según queda apuntado (p. 56, nota 1). Es, pues, *natural* amar a Dios sobre todas las cosas, aunque es *psicológicamente necesario* comenzar por amar a sí mismo y, para una naturaleza caída, sin la gracia, *moralmente necesario* que se prefiera a Dios. La terminología de San Bernardo no está, por tanto, tan perfectamente formada en este punto como la de Sto. Tomás, pero – y con ello respondo a la objeción que hace tiempo oí formular a un teólogo – es diametralmente opuesta a la de Lutero. Para San Bernardo, quien se prefiere a Dios es la naturaleza humana desfigurada por el pecado, pero la gracia puede rectificar estos rasgos disformes, y cuando el hombre haya recobrado nuevamente su semejanza con Dios, la verdadera naturaleza humana, la naturaleza normal, comenzará de nuevo por amar naturalmente a Dios sobre todas las cosas. La teología mística de San Bernardo no es más que la historia de esta restauración, que es precisamente lo que Lutero siempre declaró por imposible: "Diligere Deum super omnia naturaliter est terminus fictus, sicut Chimaera." (M. LUTERO, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), Weimar Ausg., t. I, pp. 221-228; tesis 18). Se puede preferir esta economía doctrinal (distinta de la de San Bernardo, pero es preciso estar muy ciego para no ver que la mística cisterciense y el Luteranismo son (antitéticos) como el fuego y el agua.

[15] *Amor* es un sentimiento natural que, cuando está ordenado a su fin, es *caritas*, y, desviado de su fin, es *cupiditas*. La caridad incluye en sí todo amor ordenado, pero excluye la concupiscencia, la cual cesa de ser tal, cuando es ordenada; porque no es sino un desvío del amor. Una *cupiditas* no puede ser *ordinata qua cupiditas*. cf. cap. V, p. 164, nota 1.

[16] SAN BERNARDO, *In Quadrag. in Ps. Qui habitat*, sermo XI, 3; P. L., t. 183, c. 226 D.

espera hallar satisfacción es esencialmente incapaz de dársela por no ser objeto adecuado de la voluntad; hállase, pues, empeñada en una falsa dirección y de ningún modo conseguirá liberarse comprometiéndose más en ello, antes al contrario, desembarazándose de estos lazos que la sujetan, lo cual sólo puede lograr mediante un movimiento de "conversión".

Conversión. Por lo demás, todo nos invita a este movimiento, pues no queda al hombre otro camino que elegir: o éste, o la más profunda miseria. San Bernardo insistió sin descanso en la inevitable y extremada pobreza a que el hombre mismo se condena de seguir los caminos del apetito. Quien a él se abandona llega a lo que Bernardo, sirviéndose de una de tantas metáforas escriturísticas que en él tienen valor técnico, llama: el círculo de los impíos; porque, a la verdad, es un círculo vicioso en el que se encierra. Arrastrados por el deseo, buscan naturalmente todo lo que podría saciar ese deseo, pero lo buscan siempre dentro del mismo círculo, en lugar de salir de él de

30-

una vez para siempre y entrar por el camino recto que los acercaría a su fin. Y no ya a uno de esos falsos fines que los consumen y nos consumen, sino a aquel que nos consuma: *fini dico non consumptioni, sed consummationi*. En vez de mariposear de cosa en cosa por todas ellas y de irlas sometiendo a examen una tras otra, lo que sería menester es pensar en lograr la posesión del Señor del mundo. Para que alguien pensara en ello, quizá fuera preciso que, tras alcanzar al fin satisfacer su ambición de poseer la tierra, se hubiese posesionado de todas las cosas menos de su principio, que, en este caso y por la misma ley de su apetito que lo impulsa a menospreciar lo que tiene para desear aquello de que carece, quizá rechazara con disgusto los bienes todos de la tierra para adherirse a la única cosa que le faltaría: Dios. Pero el mundo es grande y la vida es corta. ¿Por qué seguir, pues, esta penosa y descarriada senda? El único remedio está en conseguir que la razón, en lugar de seguir a los sentidos, les preceda[17]. ¿Qué nos dice, en efecto la razón?

Que la misma imposibilidad de tener el apetito cumplida satisfacción debe tener un sentido positivo. ¿Acaso una inquietud de este género, que mueve al hombre a desprenderse del bien poseído para probar otro distinto, no es, a la par que un hecho, un interrogante? Pues he aquí la respuesta: el Bien nos atrae. La inquietud, la inconstancia o volubilidad del apetito, son sólo el exceso de un amor, grande en demasía con relación a lo que ama por errar en el objeto. ¿Cómo podría detenerse en ningún bien finito, aquél que solo puede saciarse con un bien infinito? Creado por Dios y para Dios, ni sin razón rehúsa el amor humano poner término a su deseo, hasta que, por fin, no haya dado con el único objeto capaz de aquietarle[18]. Ahora que ya tenemos la respuesta al problema, lo único que nos resta saber es el por qué del mismo. ¿Por qué esta locura? ¿Por qué esta obstinación del impío en revolverse sin cesar dentro del "círculo" en que se consume, deseando sin saberlo y rechazando sin embargo lo que llevaría a su fin? La concupiscencia no es sino un amor inconsciente de Dios; es menester inquirir la razón de este estado.

La región de la desemejanza. Por servirnos de una comparación que San Bernardo ha usado repetidas veces, diremos que la razón está en que el hombre es un

---

[17] SAN BERNARDO, *De dilig. Deo*, VII, 19-20; P. L., t. 182, c. 985-986. Nada puede suplir la meditación, línea por línea, de este texto, cuya densidad desafía al análisis y del cual no pretendo sino indicar aquí el movimiento general. Y puede agregársele otro texto de la misma vena, *De diversis*, sermo XLII, 3; P. L. t. 183, c. 662.

[18] "Et horum omnium idcirco non est finis, quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum. Et quid mirum si inferioribus et deterioribus contentus non sit, qui citra summum vel optimum quiescere non potest?" SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, VII, 18; P. L., t. 182, c. 985.

desterrado; no vive en el país donde nació. En términos un tanto diferentes, podría decirse que vive en un clima que no es el suyo. En el estado en que Dios le creara, era una criatura noble -*nobilis creatura*- y lo era porque Dios le había creado a su imagen. Desfigurado por el pecado original, viose el hombre desterrado del país de la semejanza para entrar en la región de la desemejanza: "Regio dissimilitudinis". Tal es la primera inversión y origen de todo el mal. Conversión a la inversa, "execrable conversión", por la cual trueca el hombre la gloria de la imagen divina por la ignominia de la imagen terrena, la paz con Dios y consigo mismo por la guerra contra Dios y contra sí, la libertad bajo la ley de la caridad por la servidumbre en la ley de su propia voluntad. Se puede ir todavía más lejos y decir que por ella el hombre ha trocado el cielo por el infierno, aserción que resume las precedentes, porque el infierno es a la par la propia voluntad, la desemejanza con Dios que de ella resulta, y la guerra que ella establece entre la criatura y el Creador. Ahora bien, este mal, que Adán introdujo en el mundo, es hereditario, y es objeto de la vida cristiana luchar contra sus efectos. Nacemos corrompidos: "Engendramos y somos engendrados de pecador, pecadores, de deudor, deudores, de corrompido, corrompidos, de esclavo, esclavos... Venimos al mundo hechos una llaga y postema, y así permanecemos en el mundo y salimos de él: desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza no hay en nosotros parte sana"[19]. Si el apetito nos arrastra inexorablemente de unos bienes

finitos a otros también, es porque la naturaleza del hombre no se halla en el estado en que debiera estar; cada hombre que nace en lo sucesivo, nace desfigurado.

La cuestión que se plantea inmediatamente al espíritu es saber si el mal tiene remedio o no, cuestión a la que sólo puede responderse analizando más en particular la naturaleza de esta divina semejanza, a la par que la de los estragos ocasionados en ella

---

[19] "Prima regio est regio dissimilitudinis. Nobilis illa creatura in regione similitudinis fabricata, quia ad imaginem Dei facta, cum in honore esset, non intellexit et de similitudine ad dissimilitudinem descendit. Magna prorsus dissimilitudo, de paradiso ad infernum, de angelo ad jumentum, de Deo ad diabolum! Exsecranda conversio... Maledicta descensio... Vulnerati sumus ingredientes mundum, conversando in mundo, exeundo de mundo: a planta pedis usque ad verticem non est sanitas in nobis." SAN BERNADO, *De diversis*, sermo XLII, 2; P. L., t. 183, c. 662. La expresión "regio dissimilitudinis" está tomada de San Agustín. He perdido inútilmente largo tiempo en buscarla sin resultado positivo, y debo al P. F. Cayré el habérmela indicado. Se halla en las *Confessions*, lib. VII, cap. X, n. 16: "Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis...". Varias ediciones (P. Knöll, P. de Labriolle) citan a Jeremías, XXXI, 15. Nada encuentro en este versículo que sugiera una expresión tal; quizá quisieron decir XXXI, 40: "et omnem vallem cadaverum, et cineris, et universam regionem mortis...". De todos modos, tampoco aquí se encuentra la palabra "dissimilitudo", ni la he hallado en ninguna de las concordancias bíblicas que he consultado. Si se la considera en el contexto, se verá que San Bernardo hace un uso muy personal de la expresión que él toma (de otro autor); guardando enteramente el contacto con una de las ideas más profundas de San Agustín ("Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero." (*Conf.*, VII, 11, 17), él, con vigor, reconstruye desde dentro la doctrina de la imagen para convertirla en el centro de toda la ascesis. Sin ninguna vacilación se reconocería San Agustín en San Bernardo; sin embargo, la "regio dissimilitudinis" de las *Confessions* es esencialmente la región platónica del devenir (pasar), entre el no ser de la nada y el ser inmutable de Dios; la de San Bernardo es esencialemente la región del pecado y de la deformidad por la pérdida de la semejanza. Huelga decir que no faltan los puntos de contacto de la una con la otra; San Agustín mismo tiene dicho que la contingencia del ser creado explica la posibilidad del pecado; y San Bernardo sugiere a cada paso que la pérdida de la semejanza es la pérdida del ser; y no es menos cierto que ambos se mueven en un plano, que sin ser de su exclusiva propiedad, es su plano preferido. El aspecto metafísico y helenista del pensamiento agustiniano resalta con singular fuerza cuando se le contempla desde el punto de mira de San Bernardo.

cf. G. DE SAN TEODORICO, *De natura et dignitate amoris*, XI, 34; P. L. t. 184, c. 401 A.

por el pecado. Seguir a San Bernardo por este terreno, es salir al encuentro de una doctrina, en la que son fáciles de reconocer las influencias combinadas de San Agustín y de San Anselmo, ni podría, sin embargo, desconocerse su carácter profundamente original. Todos los elementos que toma, los ordena el Santo de manera tal que le ayudan a preparar la solución del problema que le es propio: dar una interpretación doctrinal coherente y una justificación teológica completa de la vida cisterciense, a fin de que esta doctrina, nacida y nutrida de esta vida, la alimente a su vez y le comunique vitalidad.

La imagen divina. En perfecto acuerdo con San Agustín, Bernardo pone la imagen de Dios en el pensamiento del hombre: *mens*[20]; pero, mientras Agustín la busca preferentemente en el conocimiento intelectual, pues en él la iluminación divina testifica la presencia constante del Creador en la criatura, Bernardo la pone más bien en la voluntad, y muy particularmente en la libertad. Sin embargo, conviene hacer aún aquí una distinción. La Escritura enseña que Dios creó al hombre "a su imagen y semejanza" (Gen., I, 26); ambas palabras tienen su alcance y hemos de definirlas por separado.

Dios creó al hombre para hacerle partícipe de su beatitud; en esta libre decisión tiene principio toda nuestra historia. Pues bien; para ser feliz, es menester gozar; y para gozar se precisa una voluntad; y la voluntad no goza sino enseñoreándose de su objeto por un acto de consentimiento; y consentir, es ser libre. He aquí por un acto de consentimiento; Dios, al crear al hombre con miras a hacerle partícipe de su bienaventuranza, le creo dotado de una voluntad libre, pues por razón de su libertad es principalmente por lo que el hombre es una noble criatura, hecha a imagen de Dios, capaz de vivir en sociedad con Él.

Por otra parte, este don de la libertad, otorgado por el Creador a su criatura es un don complejo, pues implica tres libertades: inmutable la una, y otras dos que no lo son. Consideremos el libre albedrío en sí mismo; se descompone en dos elementos: el consentimiento voluntario y el poder de arbitrar. La libertad del libre albedrío se identifica primero con el poder de consentir o no

consentir, que es inseparable de la voluntad como tal. Un ser voluntario puede aceptar o rehusar tal o cual objeto, decir sí o no, y esto por el mero hecho de estar dotado de voluntad. Esta es la libertad natural, inherente a la esencia misma del querer, que suele llamarse "libertad de necesidad" –*libertas a necessitate*. Esta expresión significa pues, ante todo, que la noción de voluntario es radicalmente incompatible con la de coacción, y por esto se la denomina también a las veces "libertad de coacción" –*libertas a coactione*. Sean cuales fueren, en efecto, las circunstancias externas que puedan contribuir a madurar una decisión, una vez tomada, la voluntad es propiamente la que consiente y es estrictamente contradictorio que pueda "consentir a pesar suyo". De tal modo es esta libertad un privilegio inseparable de todo ser dotado de voluntad, que no podría ser nuestro en menor grado del que lo es en Dios mismo: "La libertad de necesidad conviene por igual e indistintamente a Dios y a toda criatura racional, tanto mala como buena. Y no se pierde ni se amengua por el pecado, ni por la miseria; ni es más grande en el justo que en el pecador, ni más plena en el ángel que en el hombre. En efecto, de igual modo que el consentimiento de la voluntad humana, cuando por la gracia se vuelve hacia el bien, tanto más libremente obra el bien y hace al hombre libre en el bien, cuanto más voluntad se presta, ni se le arranca por fuerza; así, cuando

[20] "Frustra glorietur de libertate arbitrii, quae in mente est." *In festo S. Martini episc.*, n. 3; P. L., t. 183, c. 491 C. Como el libre albedrío es la imagen de Dios en nosotros, este texto equivale a colocar la imagen divina en el pensamiento.

espontáneamente se deja ir hacia el mal, constitúyele, sin embargo, en el mal, tan libre cuanto espontáneo llevado ciertamente de su voluntad, que no constreñido por nadie a que sea malo. Y como el ángel en el cielo, aun el mismo Dios, permanece bueno ciertamente por propia voluntad, no por ninguna coacción externa; por semejante modo, también el diablo se precipitó y persevera en el mal igualmente con entera libertad, por su voluntario capricho, no por ajeno impulso. Permanece, pues, la libertad de la voluntad, aun cuando el entendimiento sea cautivo, y a la verdad tan entera en los malos cuanto en los buenos, pero en los buenos más ordenada; y a su modo, tan íntegra en la criatura como en el Creador, pero en Él más poderosa “[21].

Se ve harto claro hasta qué punto se opone San Bernardo a toda doctrina de un albedrío encadenado; pues si va tan lejos en su afirmación de la libertad, que propugna su existencia hasta en los condenados, es porque ningún crimen podría destruirlo. Y si se le objeta que este libre albedrío, ineficaz en lo sucesivo, no es en él más que una palabra hueca, se tropezaría con esta otra tesis fundamental que hace del libre albedrío del hombre, aun después del pecado, y hasta después de su condenación, una analogía de libre albedrío de los bienaventurados en el cielo, de los ángeles y del mismo Dios. Es éste un punto sobre el cual jamás se insistirá lo suficiente: esta libertad de necesidad, sea cual fuere nuestra miseria presente, no influye menos en el acto humano que en el de un ángel. Tomada en sí misma e independientemente de las condiciones que la modifican, no se enseñorea menos eficazmente de su objeto la voluntad del justo que se adhiere al bien, del pecador que consiente en el mal o del condenado innoble ya en éste para siempre, que la voluntad por la cual Dios quiere eternamente su perfección y su beatitud. Esta es la razón por qué la libertad de necesidad, que se identifica con la facultad de consentir, y de consiguiente con la voluntad, lejos de ser y de poder jamás convertirse en nosotros en factor menospreciable, es, al contrario, un título de honor del que jamás puede ser privada ninguna criatura racional, cualquiera que sea el estado en el que se halle; puede degradarlo, pero no perderlo sin dejar por lo mismo de existir. Y he aquí también por qué esta libertad, inadmisible e indestructible, es principalmente la que hace que seamos imagen de Dios. Luego también esta imagen es inadmisible e indestructible, como la libertad de

coacción y la misma voluntad: “Quizás por eso, sólo el libre albedrío no sufre mengua ni disminución, porque en él particularmente aparece impresa como cierta imagen sustancial de la eterna e inmutable divinidad. Pues, aunque tuvo principio, sin embargo no conoce fin; ni recibe aumento con la justicia o la gloria, ni con la miseria o

[21] SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, IV, 9; P. L., t. 182, c. 1006-1007. cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, p. 395, nota 1. En otra parte he hecho observar que sería interesante cotejar este texto con los de Descartes sobre la libertad: E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan 1913, pp. 239-243. Según Th. Raynaud , *op. cit.*, p. 239, nota 2, la fuente común de San Bernardo, San Buenaventura y Descartes sería Gregorio de Nisa, cf. GREGORIO DE NISA, *De hom. opif.*, P. G.-L., t. 44, c. 184 B C.

El sentido exacto de la doctrina es el siguiente: el hombre fue creado a imagen de Dios en su libre albedrío, que jamás perderá; y fue creado a semejanza de Dios en ciertas virtudes que le permiten elegir con acierto (Sabiduría divina) y obrar el bien elegido (Potencia divina); ahora bien, estás las ha perdido (véase p. 69, nota 1). Está, pues, claro ser por su libre albedrío por lo que principalmente fue creado a imagen de Dios, por ser ésta la única analogía divina que no podría perder, sin cesar por el mismo hecho de existir.

pecado padece detrimento. ¿Qué hay que se parezca más a la eternidad sin ser la Eternidad?[22].

Hasta aquí, todo está claro. Basta añadir esta complicación necesaria: si lo que acabamos de describir en el libre albedrío es inadmisible, ninguna otra cosa hay en nosotros que lo sea. Ahora bien, en nosotros hay otras cosas. Suprimid la libertad de necesidad, habréis suprimido la voluntad, y de consiguiente el hombre mismo. Más si es imposible concebir un hombre incapaz de querer, se le puede imaginar incapaz de querer el bien. Supongámosle, en efecto, incapaz de querer el bien; esto no prueba que carezca de libre albedrío, sino de otra cosa que nos resta por definir. Supongamos aún que es capaz de querer, y de querer el bien, pero incapaz de obrar el bien que desea; todavía conservará el libre albedrío, pero le faltará una tercera cosa[23]. ¿Qué le faltará?

Para saberlo, continuemos el análisis del libre albedrío, tratando de complementarlo. El libre albedrío, conforme acabamos de decir, es ante todo una libertad coesencial a la voluntad; la de consentir o no consentir, que es lo que expresa la palabra *libre*. Y es además un poder de juzgar nuestro consentimiento, lo cual equivale a decir nuestra misma voluntad, y de declararlo bueno cuando es tal, o malo, si tal fuera, que es lo que expresa la palabra *albedrío*. En cierto sentido podría decirse ser la voluntad la que se juzga a sí misma, y nada sería más justo, pues la voluntad no es tal sino en virtud de su estrecha asociación con la razón. De no ser así, no sería una voluntad, sino un apetito. Y no es menos cierto que, hablando estrictamente, el *liberum* es el que consiente y el *arbitrium* el que juzga; ahora bien, arbitrar es juzgar y por lo mismo que todo hombre, en cuanto hombre, es siempre capaz de querer, siempre lo es también de pronunciar un juicio sobre sus decisiones voluntarias. Acordándose aquí sin duda San Bernardo del *ut sint inexcusabiles* de San Pablo, se mantiene inflexible sobre este punto: eso que nosotros llamaríamos la voz de la conciencia jamás se extingue en el hombre; capaces siempre de discernir el bien del mal, lo somos siempre de juzgar nuestras propias decisiones, y de consiguiente conservamos siempre nuestro libre *albedrío*. Salvo que no está todo en consentir o en juzgar su consentimiento; porque se puede querer el mal, saber que es un mal, y optar sin embargo por ponerlo por obra. Al “juicio” se une entonces una “elección”, acto de elegir (*eligere*) que es por sí mismo el resultado de una “deliberación” (*consilium*). Pues bien, como consecuencia del pecado original no tenemos necesariamente capacidad para elegir el bien o para evitar el mal, aun después que nuestra razón los juzgó por tales. Preciso es, por tanto, concluir que, si jamás nos falta el *liberum arbitrium*, puede faltarnos el *liberum consilium*, sin que por ello dejemos de ser hombres. Más aún; en el supuesto de que, conociendo el bien, elegimos, elegíamos(elijamos) practicarlo, puede faltarnos todavía la fuerza para cumplirlo; y al carecer o faltarnos ese poder, aunque todavía conserváramos el *liberum arbitrium* y el *liberum consilium*, con el *posse* habrá desaparecido igualmente el *liberum complacitum*[24].

---

[22] SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28; P. L., t. 182, c. 1016. cf. “An forte quaeris et tunicam inconsutilem, quae non dividitur, sed sorte provenit? Ego divinam arbitror imaginem, quae nimirum non assuta, sed insita atque ipsi impressa naturae, dividi scindique non potest. Ad imaginem nempe et similitudinem Dei factus est homo, in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine. Et similitudo quidem periit, verumtamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna ipsa uri poterit, non exuri; ardere, sed non deleri. Haec ergo non scinditur, sed sorte provenit. Et quocumque perveniat anima, simul et ipsa ibi erit. Nam similitudo non sic, sed aut manet in bono, aut si peccaverit anima, mutatur miserabiliter, jumentis insipientibus similata.” *In Annunt. B. Mariae Virg.*, sermo I, 7; P. L., t. 183, c. 386.

[23] SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 24; P. L., t. 182, c. 1014-1015.

[24] SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, IV, 11; P. L., t. 182, c. 1007-1008.

La semejanza perdida. Ved ahí, pues, al hombre, complejo en su estructura, y cuyos elementos todos distan mucho de ser indestructibles por igual. El punto central de la doctrina de San Bernardo está en la imposibilidad de perder la Imagen de Dios que llevamos en nosotros; y esto,

porque el hombre persiste tan hombre después del pecado cual lo fuera antes: *ipse liber sui propter voluntatem, ipse judex sui propter rationem*; pero se puede perder la Semejanza que tenemos con Dios; lo cual acaece porque el hombre, al perder las virtudes de que Dios le dotara para vincular sus deliberaciones, sus elecciones y sus actos al juicio de la razón, perdió también su semejanza divina. Aunque dotado por siempre del libre albedrío, no goza ya ni de la libertad de elegir, que le libraría del pecado, ni de la de obrar conforme a su elección, que le libraría de la miseria de una voluntad impotente. En una palabra, réstanos *la libertas a necessitate*, pero hemos perdido *la libertas a peccato* y la *libertas a miseria*. Por abusar de la primera, perdió el hombre las otras dos; ha conservado la Imagen, y se le fueron las dos Semejanzas[25]. ¿Por qué motivo? Porque al contrario de la primera, estas dos postreras libertades admiten grados. Por lo mismo podía el hombre recibirlas en cierta medida, según cierta proporción, que hubiera podido ser mayor y podía también venir a menos. El grado supremo de estas libertades hubiera sido para el hombre hallarse tan absolutamente inmune del pecado y de la miseria, que le fuera imposible caer en ellos. Pudo dios crear al hombre en este estado, y en ese caso, adornado gratuitamente de estas dos libertades de su plenitud, jamás hubiera podido perderlas: entonces se habría encontrado confirmado en el bien desde su creación, cual lo están al presente en el cielo los ángeles y los elegidos. Pero existe otro grado inferior a este grado superior: el de poder pecar o no, poder sufrir o no, que es cabalmente el grado en que Dios colocó al hombre al crearle. Por su propia culpa cayó la naturaleza humana de la posibilidad en que se hallaba de no pecar en la imposibilidad de no pecar, y de la posibilidad de no sufrir en la imposibilidad de no sufrir. Culpa libre, de la cual por tanto es enteramente responsable el hombre, y que, por una consecuencia inevitable, le ha desposeído de las virtudes que le permitían evitar, con sólo quererlo, el pecado y la miseria[26]. Pues bien, hemos dicho que estas dos libertades constituían en el hombre la semejanza divina; luego, perderlas, equivalía a perder esta semejanza y a desterrarse al desierto de la semejanza, por donde vaga errante, todavía hoy día, la humanidad desfigurada. Intentemos precisar la naturaleza del mal que les aqueja.

El hombre es indefectiblemente imagen de Dios; pero simplemente *ha sido hecho* a imagen: sólo el Verbo *es* esta imagen misma, porque sólo Él es expresión adecuada y subsistente del Padre. Por eso, si la grandeza del hombre radica en llevar en sí la imagen de Dios, esta grandeza existe en él, sin embargo, como un don. Creatura excelsa, capaz

---

[25] "De tribus ergo libertatibus quas acceperat, abutendo illa quae dicitur arbitrii, reliquis sese privavit." SAN BERNARDO, *De grat. et lib. arbitrio*, VII, 22; P. L., t. 182, c. 1013 D. Ahora bien, en éstas dos últimas está la semejanza: "Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, conditoris imaginem atque similitudinem contineri; et imaginem quidem in libertate arbitri, in reliquis autem duabus bipertitam quandam consignari similitudinem". SAN BERNARDO, *De grat. et lib. arb.*, IX, 28; P. L., t. 182, c. 1016. – "Porro in aliis duabus libertatibus, quoniam non solum minui, sed et ex toto amitti possunt, accidentalis quaedam magis similitudo sapientiae atque potentiae divinae, imagini superducta cognoscitur". *Ibid.* Aun teniendo una noción imperfecta de la "naturaleza", se ve cuán bien ha sabido distinguir San Bernardo entre los atributos esenciales e inseparables del hombre en cuanto tal, y por lo mismo hasta imposibles de perder por el pecado, y los dones gratuitos que el pecado original podía dañar.

[26] SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, VII, 21-22; P. L., t. 182, c. 1013-1014.

de participar de la majestad divina –*celsa creatura in capacitate majestatis*-, no le pertenece su dignidad por pleno derecho. Para expresar de qué manera la grandeza del alma pertenece a la naturaleza de la misma sin confundirse con ella, usa San Bernardo una terminología que se presta a equivocaciones: esta grandeza, dice el Santo, es la "forma" del alma, y ninguna forma es aquello de que es forma, aunque no pueda separase de ella. Eso a que el Santo llama "forma", evidentemente que no es la forma esencial de Aristóteles; por otra parte, sabemos que tampoco es un simple accidente, porque los accidentes son separables de la sustancia (cuales son las divinas Semejanzas que hemos perdido); luego, la "forma" de que aquí se trata, no puede ser más que un algo "propio", o sea, una cualidad inseparable del sujeto en que radica y del cual se distingue[27]. El quebranto causado al hombre por el pecado, no puede recaer de consiguiente sobre su "grandeza". Réstanos, pues, examinar sus semejanzas.

35-

Designémoslas con una palabra y llamémoslas la "rectitud" del hombre[28]. La "grandeza" del alma se mide por su capacidad de participar de la vida divina, mas su rectitud depende del deseo de esa participación. Y, cual su grandeza, así la rectitud se distingue del alma, pero además ambas son distintas entre sí, y la prueba de que lo son, está en que la grandeza del alma es inseparable de ella, y no así la rectitud. Incapaz de dejar de ser grande y a imagen de Dios sin dejar de existir, puede dejar de ser recta y a semejanza sin ser destruida. Para ello basta que pierda sus virtudes, es decir, el amor de las cosas eternas y prefiera a éstas las cosas de la tierra, temporales y perecederas. Pues bien, lo eterno es la parte de Dios, que permanece esencialmente suya, aun cuando nos es ofrecida; en cambio, lo temporal, lo terreno es la porción del hombre, que también persiste suya aun cuando Dios le invita a una herencia más alta. Al rehusar lo divino por lo terreno, por lo mismo el hombre reivindica su parte prefiriéndola a la de Dios; y al obrar de esta suerte, pierde su rectitud, se doblega, se "encorva", se desvía del cielo, hacia

---

[27] Dejándose llevar de la influencia de las controversias teológicas de su tiempo, San Bernardo esboza algunas consideraciones metafísicas acerca de este punto. No sólo afirma la distinción entre la forma y aquello que informa, sino que hasta llegar a decir que tan distinta de su sujeto es la forma, cual lo son las propiedades en sus diversos grados: "Non igitur sua magnitudo anima, non magis quam sua nigredo corvus, quam suus candor nix, quam sua risibilitas seu rationalitas homo, cum tamen nec corvum sine nigredine, nec sine candore nivem, nec hominem qui non et risibilis sit et rationalis, unquam reperias. Ita et anima et animae magnitudo, etsi inseparabiles, diversae tamen ab invicem sunt. Quomodo non diversae, cum haec in subjecto, illa subjectum et substantia sit". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo LXXX, 5; P. L., t. 183, c. 1169. Y añade inmediatamente que sólo Dios es absolutamente simple, y ahí está sin duda la clave del pasaje. La distinción que Bernardo introduce entre el alma y su grandeza parece tener por principal función reservar a la criatura la composición metafísica de sujeto y de forma, de la que había sido acusado Gilberto de la Porrée, al introducirla en Dios; véase *loc. cit.*, 8, P. L., t. 183, c.1170, donde se designa expresamente a Gilberto.

[28] San Anselmo ha proporcionado ciertamente a San Bernardo importantes elementos de su síntesis. 1º Distingue en la voluntad dos afectos principales: la voluntad de lo útil (*commodum*) y la de la justicia; la primera es inseparable de la voluntad, no así la segunda. (SAN ANSELMO, *De voluntate*, Pat. Lat., t. 158, c. 487 A). 2º La voluntad de justicia constituye la rectitud del alma (*rectitudo*); la justicia es, en efecto, la misma voluntad de observar la rectitud (*De veritate*, XII; c. 482 C D) y la libertad consiste en el poder que tenemos de conservarla (*De libero arbitrio*, III; c. 493 A, y XIII, c. 505-506). 3º La libertad es, pues, distinta de su justicia: "aliud autem est voluntas, et aliud rectitudo, qua recta est" (*De conc. praesc. Dei*, cap. VI, c. 516 C); la pérdida de la rectitud del alma no entraña la del libre albedrío, el cual subsiste y puede todavía recobrarla si Dios se la devuelve (*Dial. de lib. arb.*, III; c. 493 C). Todos estos elementos han pasado a la doctrina de San Bernardo, en la cual, por otra parte, toman un aspecto nuevo al adaptarse a la solución de nuevos problemas, menos especulativos que aquellos de que se ocupa San Anselmo y vinculados inmediatamente a los que provoca la práctica de la vida cisterciense.

el cual le había enderezado Dios, para inclinarse hacia la tierra, a la cual le atrae su animalidad. ¿Cuál es con exactitud el nuevo estado en que se halla?

De "recta" que era, el alma se ha vuelto "encorvada", otro término técnico, que alcanzará más tarde considerable éxito[29]. Sin embargo, por virtud de la distinción que hemos introducido, la pérdida de la rectitud no implica la de su grandeza. Despojada el alma de este amor de lo eterno que constituía su rectitud, conserva, con todo, la capacidad de recobrarlo; que, si así no fuera, no nos quedaría ninguna esperanza de salvación después de la culpa. Felizmente el caso no es así: al igual que Adán, siendo imagen de Dios, era apto para recibir además la semejanza divina, también nosotros continuamos siendo capaces de recibirla de nuevo, si a Dios le cumple restituírnosla. Importa comprender bien este punto porque es la base en que se asienta toda la mística cisterciense; de ahí cabalmente es de donde debe partir el alma " ut ad amplexus Verbi fidenter accedat"[30]. Lo que nos desfigura es este encorvamiento hacia lo terreno, esta pérdida de gusto por las cosas divinas, que es la caridad; en vez de sentirnos movidos por el amor, en adelante estamos sujetos al temor, y no sólo al temor de Dios, que es necesario, sino al temor del castigo divino, que podíamos evitar. Sin embargo, la desemejanza no ha borrado la imagen; ni el temor ha aniquilado al amor, ni la esclavitud del pecado ha destruido la libertad natural; en una palabra, cuantos males nos aquejan por sola nuestra culpa, no han sustituido a los bienes de que Dios nos colmara, los han cubierto como un ropaje, los han ocultado sin eliminarlos. Encubierta bajo esta dura corteza que la disimula,

36-

subsiste la imagen, imposible de deformar, indestructible: la imagen, es decir, la misma naturaleza humana en lo que tiene de más noble: la libertad[31].

La propia voluntad. Ahondemos todavía más en lo íntimo de nuestro corazón, que San Bernardo no se contenta con pararse ahí, y quiere hincar el escalpelo hasta en la misma úlcera que nos corroe. ¿Qué es propiamente este "encorvamiento", que nos desvía de Dios y nos plega sobre nosotros mismos? ¿Cómo reconocerlo y descubrir sus efectos? Para dar con éstos, basta analizar los pasos particulares de nuestra voluntad, los cuales son de dos clases, por donde, en consecuencia, se dice que la voluntad es doble: *común* y *propia*. Naturalmente que estas expresiones no significan que haya en nosotros dos facultades volitivas, antes bien que tenemos dos maneras de querer, una llamada *voluntas communis*, y otra dicha *voluntas propria*; las cuales se oponen entre sí *recta fronte*, por lo que su mismo carácter antitético permite definir a la una por la otra.

La voluntad común no es otra que la caridad. Carácter distintivo de la caridad es en efecto, implicar en sí una disposición de la voluntad a compartir los bienes de que goza[32]. Compartirlos no es perderlos, antes, al contrario, es conservarlos con más seguridad, y hasta acrecentarlos, según más adelante tendremos ocasión de comprobar.

---

[29] Desempeña un importante papel en la doctrina de San Buenaventura (Et. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J.Vrin, 1924, p. 416).

[30] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo LXXXI, 1; P. L., t. 183, c. 1171 C.

[31] "Quia ergo naturae ingenuitatem morum probitate defensare neglexit, justo auctoris judicio factum est, non quidem ut libertate propria nudaretur, sed tamen superindueretur, *sicut diploide confusione sua* (Ps.. 108, 29). Et bene sicut diploide, ubi veste veluti duplicata, manente libertate propter voluntatem, servilis nihilominus conversatio necessitatem probat." SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo LXXXII, 5; P. L., t. 183, c. 1179. "Ita bonis naturae mala adventitia, dum non succedunt, sed accedunt turpant utique ea, non exterminant, conturbant, non deturbant." *Ibid.*, c. 1179 D.

[32] "Porro communis voluntas caritas est... Verum facile est nosse quam sint aliena a propria voluntate, quae propria sunt caritatis, cui illa recta fronte contrariam se constituit". SAN BERNARDO, *In tempore Resurrect.*, sermo II, 8; P. L., t. 183, c. 286 B C.

En cambio, como opuesta a ella, la voluntad propia consiste en negarse a tener cosa alguna en común con los demás, en la decisión de no querer nada sino para nosotros y para nuestro provecho; decisión que parece prudente, y que sin embargo constituye una locura, pues desde el momento en que la propia voluntad se enseñorea del corazón del hombre con pérdida de la caridad, sepárase la voluntad humana de la de Dios y por el mismo hecho se priva de la vida divina. El "encorvamiento" del alma es, pues, la propia voluntad, o lo que es igual, consiste en ese plegarse sobre sí de la caridad que degenera en apetito[33].

Por aquí se comprende por qué se oponen entre sí la voluntad propia y la caridad. Dios es caridad; de consiguiente, al oponerse a la caridad, la voluntad propia hace contra Dios crudelísima guerra. Primeramente por el hecho de convertirse en propia, se sustrae al dominio de aquel a quien como autor suyo debía servir. Además, roba y saquea todas las cosas que son de Dios; se enseñorearía del universo mundo si poder tuviera para ello y se pudiese asegurar, sin temor, que ni aun esto bastaría a saciarla. Más aún: no contenta con apropiarse de las criaturas todas, se revuelve contra Dios para renegar de él y suprimirle en cuanto de ello es capaz. Impotente, empero, para lograr que deje de ser, querría siquiera que no existiera, pues ¿qué otra cosa hace el hombre cuando desea que Dios no conozca sus pecados o que no quiera o no pueda vengarlos, sino querer que sea privado de su ciencia, de su justicia o de su poder, es decir, de que deje de ser Dios? "¡Enteramente cruel y de todos modos execranda malicia, la que desea que Dios pierda su potencia, su justicia y su sabiduría! Esta es una bestia cruel, pésima fiera, rapacísima loba, leona ferocísima. Esta es la inmundísima lepra (del corazón), por la que es preciso meterse en el Jordán imitando a Aquél que no vino a hacer su voluntad, por lo que en su Pasión dice: n*on mea voluntas sed tua fiat*"[34].

El juicio propio. Hay con todo una lepra más perniciosa todavía, porque ataca al libre albedrío en su mismo elemento racional; es el juicio propio –*proprium consilium*. Hemos visto, en

efecto, que el libre albedrío entraña a la par un poder voluntario de consentir y un poder racional de juzgar; pues bien, la patología del alma continúa rigurosamente su anatomía y San Bernardo, que se muestra tan poco curioso de problemas inútiles, demuestra aquí asombroso poder de construcción sistemática, porque se trata de una cuestión cuya respuesta es de gran importancia para la dirección de la vida espiritual. Los desórdenes de la propia voluntad provienen inmediatamente del elemento voluntario del libre albedrío; ahora bien, tal elemento no es otro que la libertad de necesidad, o sea, la imagen de Dios en nosotros, y que sabemos es indestructible. Es, pues, evidente que los desórdenes, cuya sede radica en la voluntad, por no poder alterar la esencia de ésta, son de naturaleza secundaria; como repercusiones y efectos que son de una causa, deben tenerla en otra parte. Pero no se puede dudar más sobre el lugar de este desorden fundamental. Al perder el hombre sus virtudes, virtudes que radicaban en eso que añade a nuestro libre albedrío un *liberum consilium*, perdió también la semejanza divina; por tanto en el *consilium* es donde se encuentra el germen del mal, y no puede ser otro que el *proprium consilium* el origen secreto de la propia voluntad.

---

[33] "Voluntatem dico propriam, quae non est communis cum Deo et hominibus, sed nostra tantum: quando quod volumus, non ad honorem Dei, non ad utilitatem fratrum, sed propter nosmetipsos facimus, non intendentes placere Deo et prodesse fratribus, sed satisfacere propriis motibus animorum. Huic contraria est recta fronte caritas, quae Deus est". SAN BERNARDO, *In tempore Resurrect.*, sermo III, 3; P. L., t. 183, c. 289.

[34] *Loc. cit.*, n. 3; c. 290 C.

He ahí un mal harto temible, porque cuanto mayor es en nosotros el "propio juicio", más perversos somos, e igualmente nos creemos más justos. Ninguna otra disposición del alma se forja más fácilmente que ésta, la ilusión de la justicia, que no peca por falta de celo, antes por falta de ciencia; a decir verdad, es celo, pero mal encauzado; semejante disposición es la que se ve desplegar de lleno a los autores de herejías y de cismas. Cierto es que exalta la justicia, mas la suya, que no la de Dios. "De ella se hallan tocados aquellos que tienen celo de Dios, pero no según la ciencia; siguiendo su error y tan pertinaces en él, que con ningunos consejos quieren aquietarse. Estos son los que dividen la unidad, enemigos de la paz, faltos de caridad, hinchados de vanidad, pagados de sí mismos y grandes a sus propios ojos, que ignoran la justicia de Dios y quieren establecer la suya. ¿Y qué mayor soberbia, que preferir un hombre sólo su dictamen al de toda la comunidad, cual si él solo tuviera el espíritu de Dios?[35] En el fondo, el juicio propio constituye una idolatría: adoración de sí mismo y rebelión contra Dios.

Y ved aquí el origen de todo el mal. Por preferirse a Dios, la razón ha pervertido su propia facultad de elegir, ha falseado la aptitud que tenía a no complacerse más que en el bien y ha desordenado su voluntad. Y mientras el *consilium* y el *complacitum* de la razón están enfermos, sería imposible que el libre albedrío estuviera sano. Esta es la razón por qué la voluntad humana perdiera su *libertas a peccato*, al perder la rectitud de sus juicios y de consiguiente, su semejanza con Dios; y al perder la rectitud de su *complacitum*, queda incapacitada en adelante de complacerse en el bien, aun cuando su voluntad querría obrarlo, es decir, que ha perdido su *libertas a miseria*. Y esta es también la razón por qué la ascesis y las mortificaciones son penosas aun para aquél que se entrega a ellas con entera voluntad; podemos, con la gracia, dominar la carne, pero con tortura del alma, impotente ya en lo sucesivo de hacer con alegría lo que hubiera hecho sin esfuerzo antes de la culpa.

Tal es la condición de los que viven en la región de la desemejanza, que distan mucho de sentirse felices en ella. Errantes y girando sin esperanza en el "circulo de los impíos", los hombres que andan en esta triste ronda no sufren sólo por haber perdido a Dios: se han perdido a sí mismo; ni aun su alma tiene ya valor para dirigir una mirada sobre sí misma y si, con todo, constreñida llega a mirarse, ya no se reconoce. Porque, al no ser ya semejante con Dios, tampoco lo es consigo misma: *inde anima dissimilis Deo, inde dissimilis est et sibi*[36]; una semejanza, que no se asemeja ya a su modelo, no puede semejarse a sí misma. Cierto es que persiste siendo una imagen; en lo más profundo de su miseria, este ser verdaderamente divino, que es el libre albedrío, continúa brillando en ella cual joyel engastado en oro, pero ahí está cabalmente lo que pone colmo a su miseria, en sentirse a una la misma de antes y diferente, imagen todavía, más incapaz de recobrar la perdida

belleza, aunque capaz de juzgar su fealdad. Considérese, pues, así mismo el impío, contemple este rostro cubierto y corroído de lepra: ¿osará todavía pretender ser semejante con Dios? Más aún, se atreverá a prorrumpir con el Salmista: "¿Quién hay, Señor, semejante a Vos?" (Ps. 34, 10). Así la imagen indestructible de Dios juzga en este hombre la semejanza destruida, así llora en él la semejanza eterna a ésta que él ha

[35] SAN BERNARDO, *In temp. Resurrect.*, sermo III, 4; P. L., t. 183, c. 290. – Imposible no preguntarse si San Bernardo no piensa aquí en Abelardo o en Gilberto de la Porrée.

[36] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo LXXXII, 5; P. L., t. 183, c. 1179 D.

perdido: *nam manet prima similitudo, et ideo illa plus displicet, quod ista manet* [37]. ¿Cómo salir de este miserable estado? ¿Cómo volver a hallar la semejanza con Dios?

El camino de Císter. Para reconstruir en el alma del hombre sus tres libertades, es preciso que cese la propia voluntad, la cual no cesará si la "intención" no se deja guiar de la caridad; mas para que la intención sea recta, es menester primero que cese el propio juicio y que la razón se someta a la verdad. Caridad en la intención, verdad en la elección; sencillos como palomas, más prudentes como serpientes; ante todo prudencia: *oculus videlicet cordis, non solum pius qui fallere nolit, sed et cautus qui fallere non possit* [38], tales son los primeros consejos de San Bernardo al alma que se busca a sí misma en Dios. Quien desea remediar la "perversidad" de la voluntad, el primer mal que debe curar es la "ceguera" de la razón [39]. Y ¿qué es lo que va a esclarecer el ojo interior, y a devolverle la rectitud del consejo? La fe. No sólo la convicción, sino la fe verdadera, es decir la verdadera fe. "Todo lo que no es según la fe, es pecado" (Rom. XIV, 23). Abracémosla, que ella nos dará la verdad, y una ciencia mucho más segura que aquella en cuya consecución se ocupa la razón de un Abelardo; al esclarecer la razón, eliminará el *consilium proprium*; la voluntad se abrirá a la caridad, la cual quebrantará la *propria voluntas,* y en el alma poco ha desfigurada, brillará de nuevo la semejanza con Dios. Seguro es el remedio, pero requiere larga cura; en todas partes se la puede conseguir, pero hay lugares preferidos en que se opera mejor que en otros: son los monasterios. Mira Bernardo en propio derredor y entre ellos busca aquel en que se opera mejor que en ningún otro; no titubea, es el Císter.

CAPÍTULO III

Schola caritatis

La escuela de la primitiva Iglesia. ¿Qué venían a buscar en Císter Bernardo y sus compañeros, cuando en 1112 llamaron a las puertas del monasterio? Imposible sería pensar que hayan llevado consigo una doctrina enteramente acabada, la misma que nosotros estudiamos al presente en los escritos del Abad de Claraval; muy al contrario,

---

[37] *Op. cit.*, 6-7; c. 1180-1181.

[38] SAN BERNARDO, *De praecepto et dispensatione*, cap. XIV, 356; P. L., t.182, c. 880-881.

[39] *Op. cit.*, 36, c. 881. – Aquí se ve a las claras que la doctrina de la libertad es un elemento integrante de la teología mística de San Bernardo, y que una y otra son función de su ideal monástico, por ser condición necesaria del mismo. Lo contrario a la miseria presente es la celestial beatitud; los bienaventurados están en plena posesión de la *libertas a miseria*, pero en esta vida, sólo los contemplativos logran librarse de ella en parte y por cortos instantes. Podrá, pues, definirse el éxtasis como una imperfecta y breve liberación de la "miseria". En ese caso aparece como una restauración de la "libertas complaciti" que nos ha hecho perder el pecado. Véase, a este propósito, el texto capital del *De gratia et libero arbitrio*, V, 15; P. L., t. 182, c. 1009-1010, especialmente: "Itaque in hac vita soli contemplativi possunt utcumque frui libertate complaciti: et hoc ex parte, et parte satis modica, viceque rarissima." Y más arriba: "Hi plane (quod negandum non est) etiam in hac carne, raro licet raptimque, complaciti libertate fruuntur, qui cum Maria optimam partem elegerunt..." etc. El hecho de hallarse en el trabajo *De gratia et libero arbitrio* estas evidentes referencias a los estados místicos, basta para relacionar este escrito con las obras místicas de San Bernardo.

estos jóvenes venían a instruirse en las reglas de la vida cristiana y a aprender a practicarlas. Por lo menos se puede decir que no

tomaron el camino de Císter sino después de varios meses de retiro en Chantillon del Sena, tras de largas reflexiones, ni sin conocimiento de causa. Al monje anónimo de Claraval, que redacta años más tarde el *Exordium magnum Ordinis Cisterciensis,* debemos una explicación tan clara de lo que era el sentido de la vida cisterciense para los que la abrazaron en sus comienzos, que no sabríamos hacer otra cosa mejor que instruirnos en él sobre los motivos de su decisión.

Tal como la conciben los primeros adeptos, ni la reforma cisterciense es una innovación dentro de la vida benedictina, ni la vida benedictina en el seno de la vida cristiana. Nada necesitan inventar los verdaderos discípulos de Cristo, aunque con demasiada frecuencia quepa el volver sobre los propios pasos. Y esto es lo que hacen Bernardo, Esteban Harding, Roberto de Molesmes; retornan a San Benito y, por San Benito, a la forma de vida perfecta que florecía en la primitiva Iglesia. Ni siquiera en el siglo XII se alimentaba la cándida ilusión de una Iglesia primitiva, cuyos miembros todos hubiesen sido perfectos cristianos. El número de santos ha sido siempre exiguo; aunque predicado a todos, jamás el Evangelio ha sido recibido sino según la capacidad de los que le abrazaban, pero por eso cabalmente se formó desde los orígenes un pequeño grupo de perfectos imitadores de Cristo, cuya presencia, actuando cual levadura, fermentaba por dentro la masa e impedía su corrupción. Un grupo de este género parecen haber formado los Apóstoles inmediatamente después de la muerte de Cristo, es decir, constituían una escuela de maestros cuya sola vida era una enseñanza, que por lo demás no enseñaba más que el Evangelio ofrecido a todos, y al que, sin embargo, se temía adherirse a causa del mismo rigor con que ellos seguían sus lecciones: "Y unidos todos (en un mismo espíritu), congregábanse en el pórtico de Salomón; nadie de la multitud se atrevía a juntárseles, pero el pueblo hacia de ellos grandes elogios" (*Act.* V, 12-13). Estos fueron los primeros monjes, cuyo ejemplo nos revela cual fue siempre el sentido de la vida monástica: vida de una porción selecta que, por la predicación y con el ejemplo, mantiene el espíritu integral del Evangelio en medio de un mundo incapaz de conformarse con él[1].

El autor del *Exordium* designa este grupo con un nombre típicamente benedictino: le llama escuela, la Escuela de la primitiva Iglesia: *schola primitivae Ecclesiae*. Ya San Benito había anunciado al principio de su Regla, ser intención suya abrir una escuela del divino servicio: *dominici schola servitii*[2]. Más de una razón tenían los

---

[1] Clásica era la oposición del "pórtico de Salomón" al Pórtico griego; dentro de la literatura cristiano-latina, se remonta a sus mismos orígenes, pues se la encuentra en TERTULIANO, *De praescript. haeret.*, c. VII, donde la divina Sabiduría se levanta contra las enseñanzas de los filósofos: "Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus." Ed. P. de Labriolle, Paris, Picard, 1907; p. 18. Tertuliano tendrá una posteridad numerosa en la historia del cristianismo; digamos más bien que en él se hallaran numerosos caracteres (temperamentos) análogos al suyo: culto exclusivo de la Escritura; honda desconfianza de la dialéctica, que a las veces llega hasta el odio; gusto refinado por el arte de escribir galano, que permite a algunos de ellos transigir con la filosofia, pero jamás con la dialéctica, fatal al bello estilo.

[2] SAN BENITO, *Regula monasteriorum*, Prolog.; éd. B. Linderbauer, Bonn, 1928, p. 15, 1. 78. – La expresión: "schola primitivae ecclesiae", se encuentra en el *Exordium magnum Ordinis cisterciensis*, dist. I, cap. 2; P. L., t. 185, c. 998 A.

Cistercienses para tomar por su cuenta pareja expresión y darle un nuevo sentido. En el siglo XII, Francia se puebla de escuelas, donde se enseñaban las ciencias profanas y las letras de la antigüedad. No sólo las hay en San Vorles, a donde acude a estudiar el joven Bernardo, y cuyo programa debió sorprender muy presto o inquietar siquiera su alma ávida de Cristo; las había en París, Reims, Laon, Chartres y en tantos otros renombrados lugares, pero los maestros son siempre los mismos en todas partes: Cicerón, Virgilio, Ovidio, Horacio, elocuentes pregoneros de un mundo que no había leído el Evangelio. ¿Por qué no acudir a otro maestro distinto, el único que tenga palabras de vida eterna? *Unus est enim magister vester* (*Matt.* 23, 8); el hombre sólo cuenta con un maestro, Cristo: *magister vester unus est, Christus* (*Matt.* 23, 10). Por eso, contra Reims, Laon, París y Chartres se van a levantar Císter, Claraval y Signy, escuelas

40-

contra escuelas, y a revindicar, en terreno cristiano, los derechos de una enseñanza más cristiana que aquella con que se emponzoñaba una juventud hambrienta de Cristo.

El humanismo cisterciense. Nada hay en eso que deba sorprendernos pues los mismos Císter y Claraval no son más que filiares y continuadoras de aquella Escuela de Jerusalén, que fundaron los primeros Apóstoles, o de aquella otra de Antioquía, cuyos ilustres maestros fueron Pablo y Bernabé. El verdadero nombre de sus discípulos es el de "Cristianos"; la doctrina de Cristo es la única que allí se enseña y ésta es siempre la que figura en cabeza cuando se abre una nueva escuela. Éstas y no otras, fueron las pretensiones de Antonio, Pacomio, Macario, Pafnucio, Basilio: inculcar a sus discípulos el retorno a la vida de aquellos varones perfectos de la primitiva Iglesia[3]. A ellos apela el mismo San Benito cuando escribe su Regla, donde toda la perfección se reduce al amor de Dios y del prójimo[4]. Y Císter, a su vez, no tiene más ambición que restablecer en su vigor la observancia de la Regla benedictina, es decir, de la vida cristiana, que es vida de amor o caridad[5]. Si a esto se junta que el monje anónimo a quien debemos el relato de estas cosas, no puede abstenerse de citar por dos veces a Horacio y una a Ovidio[6], tendremos una imagen justa del estado de espíritu que lleva al claustro a estos jóvenes atletas. Huyen del mundo, pero la más grave tentación que asaltará al más descollante de entre todos había sido llegar a ser un literato[7], y, al sucumbir en la demanda, dio con

---

[3] *Exordium magnum*, D. I, cap.1-3; en cuanto atañe a San Benito, *op. cit.*, cap. 4. – cf. GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Epistola aurea ad Fratres de Monte Dei*, I, c. 1, n. 3-4; P. L., t. 184, c. 310-311.

[4] *Exordium magnum*, D. I, cap. 4; col. 1000 A: "dilectionem Dei et proximi quae est perfectionis summa".

[5] "...conservationem caritatis..." San Benito, *Regula*, éd. cit., p. 16, 1. 81.

[6] *Exordium magnum*, dist. I, cap. 9; P. L., t. 185, c. 1005 A: Ovidio. – Dist. III, cap. 5, c. 1056 C, y dist. VI, cap. 1, c. 1180 A: Horacio.

[7] GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Vita S. Bernardi*, lib. I, 3, 9: "Ubi vero de conversione tractantem, fratres ejus et qui carnaliter eum diligebant, persenserunt, omnimodis agere coeperunt, ut animum ejus ad studium possent divertere litterarum et amore scientiae secularis seculo arctius implicare. Qua nimirum suggestione, sicut fateri solet (nótese el empleo del presente) propemodum retardati fuerant gressus ejus." (P. L., t. 185, c. 231). El discípulo de Abelardo, Berengario, echó en rostro a San Bernardo haber escrito en su juventud "cantiunculas mimicas et urbanos modulos", y haber querido siempre sobresalir entre sus condiscípulos en el arte de escribir. (BERENGARIUS, *Apologeticus*, P. L., t. 178, c. 1257 AB). Se ha hecho notar que Berengario es un testimonio sospechoso en demasía. (VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1927, t. I, p. 13). Así es ciertamente, aunque tratándose de este punto no pueda afirmarse con entera seguridad. Nada más probable que Bernardo, en sus años de estudiante en Chatillón, escribiera versos profanos a imitación de Ovidio, pues, como escribía sagazmente Manrique: "Quae tamen, ut nullius fidei digna quippe ab auctore damnato et tunc furenti, per convicium objeta, ita vera fortasse esse potuerunt". *Acta Bollandiana*, P. L., t. 185, c. 654 A.

el medio de convertirse en un santo. A pesar de su pasmoso ascetismo, jamás incurrió San Bernardo en el puritanismo literario; los muros de sus monasterios eran austeros,[8] pero no carecían de estilo. Que no se puede escribir al acaso como Guillermo de San Teodorico o Elredo

de Rieval[9]. Y estos Cistercienses renunciaron a todo, menos al arte de escribir bien; cada uno de estos terribles ascetas lleva en sí un humanista que no quiere morir.

---

[8] Conocida es en demasía la austeridad de San Benardo, para que sea menester citar aquí ejemplos. Importa, sin embargo, tener presente en la mente la íntima relación que la práctica guarda en este punto con la doctrina. Su primer objeto era asegurar la completa subordinación del cuerpo al espíritu, mediante la estricta observancia de la Regla cisterciense (véase el horario de la jornada normal en D. Ursmer BERLIÈRE, *L´ascèse bénédictine*, p. 52), atemperada empero por la dirección del Abad (SAN BERNARDO, *In obitu Dom. Humberti monachi*, 4; P. L., t. 183, c. 515-516) y adaptada, por otra parte, a las aptitudes individuales (SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo XXXVI, 2; P. L., t. 183, c. 638 B). Y por el cuerpo, una pareja mortificación alcanzaba a la sensibilidad. Dejar el cuerpo a la puerta al entrar en el monasterio ("Hic foris dimittite corpora quae de seculo attulistis. Soli spiritus ingrediantur, caro non prodest quicquam!" equivalía a refrenar no sólo la concupiscencia, mas hasta los mismos sentidos porque halla entrada en el alma, a fin de dar libre lugar al amor divino: GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Vita Bernardi*, I, 4, 20; P. L., t. 185, c. 238-239 (el último rasgo de este texto puede haber sido sugerido por GREGORIO EL GRANDE, *Moral.*, IV, 30, 57-60; P. L., t. 75, c. 667-670). Los memorables ejemplos de distracción que Guillermo refiere aquí, tienen su explicación en el hecho de que San Bernardo consideraba el enervar o embotar su sensibilidad como condición necesaria de su libertad espiritual. cf. GODOFREDO DE CLARAVAL, *Vita Bernardi*, lib. III, cap. 1, n. 2; P. L., t. 185, c. 304 D-305 A.

Sobre el espíritu de pobreza, véase más adelante, p. 97, nota 1.

[9] ELREDO, *De spirituali amicitia liber*, Pat. Lat., t. 194, c. 659-702. En extremo interesantes son todos sus principios por la manera con que en éllos se combinan, aunque fácilmente discernibles, las influencias de Cicerón, San Agustín y San Bernardo. Un breve recuento de sus extravíos de la juventud recuerdan primeramente a Agustín: "...tota se mens mea dedit affectui et devovit amori; ita ut nihil mihi dulcius, nihil jucundius, nihil utilius quam amari et amare videretur" (c. 659A. cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, III, 1, 1). Después, al igual que Agustín había sido seducido por el *Hortensius*, Elredo, lo fue por el *De amicitia*, y en ambos casos la lectura de Cicerón fue el punto de partida de un movimiento de conversión: "Et licet nec ad illud amicitiae genus me viderem idoneum, gratulabar tamen quamdam me amicitiae formulam reperisse, ad quam amorum meorum et affectionum valerem revocare discursus". (659 A). Viene, al fin, su "conversión"; entra en el monasterio y se hace Cisterciense. Y cuando ya ha seguido en él la regla, encuentra poco gusto en el *De amicitia*; nada le satisface, si no es la Escritura; y aunque los Padres hayan hablado con frecuencia de la amistad, sin embargo, no le han consagrado un tratado especial; por eso, va él a escribir uno sobre la amistad espiritual, o sea, quiere refundir para uso de los cristianos el que Cicerón escribiera sobre ese tema. (660 A; cf. 661 D-662 B). —A las claras está, en efecto, que Elredo tenía ante los ojos el texto de Cicerón al escribir su diálogo; ya se han notado los trozos que toma, a las veces literales, como también las modificaciones a que somete la doctrina ciceroniana para cristianizarla; sobre este punto véase R. EGENTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Benno Filser, Augsburg, 1928 (pp. 233-237). Egenter ha demostrado que Elredo se sirve también del *De officiis* de San Ambrosio (influenciado a su vez por Cicerón), de Agustín, Gregorio el Grande, Jerónimo y de un florilegio de pensamientos sacados de Séneca. — Para la unidad de tono entre los amigos y discípulos de San Bernardo, véase las sutiles advertencias de Dom A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots...*; p. 322, n. 5. Sería interesante estudiar el movimiento literario cisterciense aisladamente; en él se hallarían otros grandes nombres a más de los de los fundadores de la escuela, cuya doctrina constituye el objeto de este trabajo. En el Císter murió Alain de Lille (véase el notable estudio de J. HUIZINGA, *Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis*, Amsterdam, 1932, p. 3). Cisterciense es Hélinand de Froidmont (†1229), autor de los famosos *Versos de la muerte*, y Cisterciense es Guillaume de Digulleville, autor de la *Peregrinación de la vida humana* (1320); y

Enseñanza de la caridad. Sea de este punto lo que fuere, se puede decir con verdad que los Cistercienses no se formaron un concepto escolar de la vida monástica, sino una concepción monástica de la vida escolar. Redujeron la Escuela al Claustro y si comparan éste último a las escuelas, lo hacen para demostrar que éste sustituye a aquéllas y exime de ellas, como la fe sustituye a la filosofía y exime de ella. Y en efecto, la Regla de San Benito se propone a todos, más a nadie se impone. Nadie está obligado a profesarla y se puede lograr la salvación sin sujetarse a ella. Sin embargo, ayuda poderosamente a conseguirla si se la abraza, pero a condición de seguirla fielmente una vez abrazada. Mientras no se ha tomado la obligación de sujetarse a ella, la Regla nada encierra de necesario y la voluntad sigue enteramente libre con respecto a la misma; pero una vez que libremente se ha hecho profesión, lo que era facultativo pasa a ser necesario. El monje abraza, pues, la Regla libremente, pero después debe seguir necesariamente la ley que libremente se ha impuesto. Feliz necesidad, la que obliga a la perfección. De todas maneras, los artículos de la Regla Benedictina, una vez aceptada, no son ya consejos, sino preceptos –*ante professionem voluntaria, post professionem necessaria*[10]– y toda desobediencia grave a sus órdenes es un crimen. Pues bien, esto que la Regla prescribe, es cabalmente lo que es preciso hacer para adquirir y conservar la caridad, que es el fin de la vida cristiana[11]. Todo esto y nada más que esto, lo cual no se aprende bien

más que en claustro, y de ningún modo en las escuelas. ¿Por qué, pues, sobrecargarse de cosas inútiles con riesgo de perder lo necesario? Ahí tenéis a Abelardo, el maestro por excelencia, ¿qué enseña?

Con demasiada frecuencia errores que ponen en peligro la vida de la fe, y en los cuales incurre por haber querido sustituir ésta por la filosofía. Y más: donde su doctrina no es falaz, es peligrosa por el espíritu que la anima. El orgullo que acucia la razón a querer comprender lo que debemos acatar humildemente por la fe; desvirtuar el misterio equivale a desvirtuar nuestro mérito, pues es lo mismo que rehusar este acto de humildad que Dios nos pide que hagamos si queremos alcanzar algún día la verdad. Lo que hace peligrosa la actitud de Abelardo es, pues, sobre todo la pretensión de verlo todo intuitivamente, y dejar campo libre a la razón en los misterios que exceden sus

---

los solos títulos de estas obras sugieren la continuidad de la escuela y la unidad de espíritu que vincula sus expresiones literarias con sus expresiones arquitectónicas y teológicas.

Sobre Elredo, véase F. M. POWICKE, *Ailred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel*, Manchester, 1922. – Dom. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots...*, pp. 287-297, XVI, La oración pastoral del abad Elredo.

[10] SAN BERNARDO, *De praecepto et dispensatione*, I, 1-2, y II, 3; P. L. t. 182, c. 861-863. Porque aquí se explica la actitud de San Bernardo respecto de aquellos que desean cambiar de orden religiosa. No quiere que se deje una orden ni siquiera para entrar en el Císter; y por supuesto, todavía detesta más que se deje el Císter por pasar a otra orden, por tratarse, en este caso, de cambiar una regla más rígida por otra más mitigada; lo cual es una apostasía. Véase la célebre carta, *Epist.* I; P. L. t. 182, c. 67-79. Y sobre el conjunto de la cuestión, E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. I, cap. IV-V, pp. 99-173.

[11] La Regla difícilmente puede cambiarse. Pues los preceptos en ella contenidos que no hacen más que confirmar los divinos mandamientos, por venir de Dios, son estrictamente inmutables. Y en cuanto a las disposiciones añadidas por San Benito, no tienen otro fin que conducirnos más fácilmente al de la vida cristiana: la adquisición y la conservación de la caridad: "Porro inventa atque instituta fuerunt, non quia aliter vivere non liceret, sed quod ita magis expediret, nec plane ad aliud quam ad lucrum vel custodiam caritatis". Tal es la regla de discernimiento que permite juzgar las disposiciones de la reglas monásticas. Mientras ayudan a fomentar la caridad, son inviolables y obligatorias; empero, si se oponen a ella, es menester cambiarlas o suprimirlas, por ir entonces contra su fin: SAN BERNARDO, *De praecepto et dispensatione*, II, 5; P. L., t. 182, c. 863-864.

luces[12]. Por otra parte, rara vez son puras las intenciones de los maestros y desgraciadamente Abelardo no es el único de su género. Algunos estudian para saber; otros, para que se sepa que son sabios; otros todavía, por vender su ciencia. Estudiar para saber es torpe curiosidad –*turpis curiositas*–: complacencia de la inteligencia que toma como fin su propia ocupación; estudiar

porque otros sepan que somos sabios es vanidad; aprender para vender su ciencia es codicia y peor todavía: simonía, pues equivale a traficar con las cosas espirituales –*turpis quaestus, simonia*[13]. La verdad está en que es menester elegir la ciencia con miras a lograr la salvación; o sea, para adquirir la caridad, como para la salud se escogen los alimentos del cuerpo. Toda ciencia que así haya sido elegida y adquirida es "prudencia",

---

[12] "Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere". SAN BERNARDO, *Epist.* CXCI, 1; P. L. t. 182, c. 357 B. – "Nihil videt per speculum et in enigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in magnis et mirabilibus super se." SAN BERNARDO, *Epist.* CXCII; P. L. t. 182, c. 358 C. – La oposición de San Bernardo contra el espíritu filosófico se expresa claramente en su tratado *De erroribus Abailardi*, IV, 10 y V, 12-13; P. L. t. 182, c. 1062 y c. 1063-1064. – Acerca de las relaciones de San Bernardo con Abelardo, véase VACANDARD, *Abélard, sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, Paris, Roger et Chernoviz, 1881. Se leerá también con interés, y prudencia: P. LASSERRE, *Un conflit religieux au XIIe siècle*, Paris, Artisan du Livre, 1930.

Ninguna hostilidad tenía San Bernardo contra los estudios como tales. Al contrario, en sí, el estudio de las letras es bueno, pues adorna el alma, instruye al hombre y le hace capaz de instruir a los demás; pero sólo es bueno cuando le preceden dos cosas: el temor de Dios y la caridad (*In Cant. Cant.*, sermo XXXVII, 1-2; P. L. t. 183, c. 971-972). Difícil es saber qué entiende cabalmente Bernardo por este estudio de las "letras"; éste evidentemente incluye las Humanidades, más no, sin duda, el estudio de Platón y de Aristóteles, cuyo conocimiento había llevado al error a Abelardo y a Gilberto de la Porrée. – Para una bibliografía de la cuestión, véase M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, t. II (1911), pp. 104-108.

El antifilosofismo de San Bernardo no es un punto universal, aunque sí está muy extendido en la antigua escuela cisterciense. Quien entre los discípulos del Santo, lo ha desarrollado más completamente es Gilberto de Holanda (Gillebertus de Hoilandia, † hacia1172), que continuará el comentario de Bernardo sobre el Cantar de los Cantares, desde III, *In lectulo*, hasta V, *Dilectus meus candidus* (también su comentario quedó interrumpido por la muerte). El concepto que tiene de las relaciones entre la fe y la razón, desarróllalo largamente a propósito del *Cant. III*, 2: *Circuibo civitatem*. El "rodeo" consiste en buscar a Dios por medio de la razón, partiendo de la fe, para alcanzar la inteligencia. Es pues, un comentario personalísimo por lo demás, del *Fides quaerens intellectum* de San Anselmo. La razón debe mantenerse dentro de los límites de la fe (*Cant. Cant.*, IV, 2; P. L. t. 184, c. 26 D); que tiene en su memoria y que ella explora, sin que, por otra parte, la inteligencia final pueda contener otra cosa de la que contiene ya la fe: "Fides, ut sic dicam, veritatem rectam tenet et possidet; intelligentia revelatam (descubierta) et nudam contuetur; ratio conatur revelare. Ratio inter fidem intelligentiamque discurrens, ad illam se erigit, sed ista se regit..." etc. (*Ibid.*, c. 27 A). La ciudad por donde el alma anda rodando sin cesar es el mundo universo, y mejor todavía la sociedad de los santos: la Iglesia. Podría contenerse en el universo estudiado por la razón, pero se ve claro el peligro que presenta una actitud tal por el ejemplo de los filósofos paganos. (GILB. DE HOILANDIA, *In Cant. Cant.*, IV, 5; P. L. t. 184, c. 29, cf. *Op. cit.*, V, 2; c. 32-33). Menester es, pues, desconfiar de la pura filosofia. Toda doctrina que no hace mención de Cristo le es suspecta y aún despecta (*Op. cit.*, V, 3; c. 33 C; cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, III, 4, 8). Por otra parte, no es bastante la Ley judía, al menos tal como lo entendían los judíos, pues si contiene la verdad, no sabían descubrirla en ella: "velamen est magis in eorum mente quam lege " (*ibid.*, c. 33 D). Con un solo camino, pues, cuenta al fin a su disposición la Esposa, el que conduce al Esposo descubriendo el sentido de la Ley: la Caridad. Esta interesante síntesis de San Agustín, Anselmo y Bernardo merecería ser estudiada separadamente. Gilberto no es un gran místico; quizá no lo fue de cuerpo entero (*In Cant.Cant.*, II, 8; P. L. t. 184, c. 22) y en su comentario se mantiene prudentemente en el plano del "sentido moral", pero es un espíritu firme y ponderado, y vale la pena leer sus escritos.

[13] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXXVI, 3; P. L. t. 183, c. 968. Y cita, a este propósito, un verso de Perseo: "Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter". *Sat.* I, verso 27.

y al contrario, toda otra es "curiosidad"; y no es en la escuela de Abelardo donde se aprende a elegir la ciencia, sino en la de San Benito, en la de Cristo.

La escuela de Cristo. Para saber qué ciencias son útiles, basta considerar quiénes las enseñan: "Pedro, Andrés, los hijos de Zebedeo y todos los demás condiscípulos no fueron sacados de la escuela de los Retóricos o de los Filósofos, y, sin embargo, el Señor se sirvió de ellos para obrar la salud en medio de la tierra"[14]. Repetidas veces reaparece en los escritos de San Bernardo esta expresión y siempre con el mismo significado: "Gaudeo vos esse de hac schola, de schola videlicet spiritus, ... ubi bonitatem et disciplinam et scientiam discatis... Numquid quia Platonis argutias, Aristotelis versutias intellexi, aut ut intelligerem laboravi? Absit, inquam, sed *quia testimonia tua exquisivi*[15]. Lo que el Cisterciense aprende en esta escuela es la más importante de todas las artes, el arte de vivir, y la aprende directamente de Cristo: "Tu es enim magister et Dominus, cujus schola est in terris, cathedra in coelis... Exultaverunt gigantes Philosophi no ad currendam viam tuam, sed ad quaerendam vanam gloriam"[16]. Pero Cristo se sirve también de sub-maestros, pues lo que Él enseña por sí mismo es la caridad, que sólo Él puede dar, mientras los otros maestros enseñan el temor de Dios, el respeto a la Regla; en una palabra, la vida de penitencia, mediante la cual se purifica el corazón y se dispone a recibir la caridad: "*In schola Christi sumus*; estamos en la escuela de Cristo" –en Claraval fueron pronunciadas estas palabras–, "en la cual se nos dan géneros de enseñanzas, unas nos la da por sí mismo Aquél que es el único y verdadero Maestro; otras por medio de sus ministros. Por sus ministros nos enseña el temor; por sí mismo la dilección[17]. Por eso, cuando falta el vino, manda a sus ministros llenar de agua las hidrias; y aun ahora cada día, al resfriarse la caridad, los ministros de Cristo llenan de agua las hidrias, es decir llenan de temor las mentes de los hombres. Y con razón el "temor" se significa por el "agua"; porque, así como el agua extingue el fuego, así también el temor extingue los apetitos de la concupiscencia; y como el agua lava la suciedad de los cuerpos, así también el temor lava o purifica las manchas del alma. Llenemos, pues, de este agua las hidrias, o sea; nuestras mentes; porque el que teme, nada descuida; y bien llena está la mente en que no puede tener caída la negligencia. Mas el agua es pesada y el temor entraña pena; por esto, alleguemos a Aquél que convierte el agua en vino, es decir que transforma el temor y la pena en amor, a fin de que podamos entender lo que Él enseña acerca de la dilección. Pues dice: *Este es mi precepto, que os améis unos a otros*; como si dijera: Muchas cosas os he mandado por mis ministros, pero esto especialmente os lo recomiendo por mí mismo. Y en otra parte añade: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor o caridad unos para con otros.* Así pues, para probar que somos discípulos de la verdad, amémonos mutuamente. Y en esta dilección mutua, tengamos cuidado con tres cosas, que Dios es la caridad –*Deus caritas est*–; y en ella debemos poner toda

---

[14] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXXVI, 1; P. L. t. 183, c. 967.

[15] SAN BERNARDO, *In fest. Pentecost.*, sermo III, 5; P. L. t. 183, c. 331. – cf. "Hi sunt magistri nostri (sc. Petrus et Paulus), qui a magistro omnium vias vitae plenius didicerunt et docent nos usque in hodiernum diem. Quid ergo docuerunt vel docent nos apostoli sancti? Non piscatoriam artem... non Platonem legere, non Aristotelis versutias inversare, non semper discere et nunquam ad veritatis scientiam pervenire. Docuerunt me vivere. Putas, parva res est scire vivere? Magnum aliquid, imo maximum est. " *In Festo SS. apost. Petri et Pauli*, sermo I, 3; P. L. t. 183, c. 407.

[16] SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo XL, 1; P. L. t. 183, c. 647.

[17] *Dilectionem*, en el sentido de amor de Dios. *Dilectio*, en San Bernardo, se opone a amor carnal; tal es la terminología clásica a partir de San Agustín y codificada por ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol.*, VIII, 2, 7: "Omnis autem dilectio carnalis non dilectio sed magis amor dici solet". Ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911, *ad loc.*

nuestra solicitud: es decir, solicitud porque nazca, porque crezca y porque se conserve"[18]. No perdieron esta lección los compañeros de San Bernardo, y se encuentra hasta magníficamente desarrollada en la obra de Guillermo de San Teodorico.

Aprendizaje de la caridad. Porque la célebre *Carta a los hermanos de Monte Dei*, que es de seguro una de sus obras maestras, se funda por entero en esta concepción. Escrito a los Cartujos, este tratado es la obra de un monje que se dirige a monjes, y que desea saber ante todo cuál es el verdadero sentido de la vida monástica. Los sabios de este siglo infatuados del espíritu de este mundo, escudriñan altas cosas y se regodean en las de la tierra; dejémoslas descender al infierno con su sabiduría[19]. La vida del monje es totalmente distinta, pues éste no trata sólo de servir a Dios en ella, sino de unirse a Él: "Crean otros en Dios, le conozcan, le amen y reverencien; a vosotros pertenece el saborearlo, entenderlo, conocerlo y gozar de Él. Grande cosa es ésta, es cosa ardua"[20]. Más, a fin de cuentas, ¿para qué se encierra un Cartujo en su celda?. Y responde nuestro cisterciense ¿Para vacar a Dios, para gozar de Dios?. Sin duda que este ideal no se alcanza sin esfuerzos, pero ¿no está allí el abad para infundirles alientos y encaminarles? Pues oficio suyo es enseñar; es un verdadero profesor, cuyos alumnos o discípulos son los novicios: "Primumque docendus est rudis incola eremi, secundum apostolicam Pauli institutionem... Rursumque docendus est cavere..." "Deinde docendus est animalis incipiens et Christi tyrunculus Deo appropinquare"[21]. "Docendus est etiam in oratione sua

---

[18] SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo CXXI; P. L. t. 183, c.743. La concepción benedictina de la vida monástica como *schola Christi* no pertenece como carácter distintivo a San Bernardo ni siquiera a la escuela cisterciense; se la encuentra en otros autores benedictinos (por ejemplo en Juan el Hombre de Dios, en Dom A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 95, 1. 38); y fuera de la Orden, es familiar en San Pedro Damiani y muchos otros; pero no es menos cierto que forma parte integrante de la doctrina cisterciense, pues en el Císter recibió una elaboración harto profunda.

[19] GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Epistola aurea*, I, 2; P. L. t. 184, c. 309-310. Por lo demás, bien sabe Guillermo contra quién deben de enseñar la caridad las escuelas cistercienses: es contra las escuelas literarias que enseñan el amor a la manera de Ovidio, que éste último se había proclamado a sí mismo maestro en el arte de amar:

Sed quicumque meo superarit Amazona ferro
Inscribat spoliis "Naso magister erat".
Ars Amatoria, II, 743-744.

Una de las tesis fundamentales de Guillermo es no ser este pagano Ovidio, que se leía con avidez en las escuelas, el maestro único en el arte de amar, sino la Naturaleza, y Dios, Autor de la Naturaleza. Todos los comienzos de su *De natura et dignitate amoris* son una reivindicación de los derechos del amor cristiano en contra del amor pagano, y de las escuelas de caridad contra las literarias. cf. la afirmación del encabezamiento: "Ars est artium ars amoris, cujus magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae". *Op. cit.*, I, 1; P. L. t. 184, c. 379 C; y la alusión que sigue: "doctor artis amatoriae..." (I, 2; c. 381 A), que evidentemente designa a Ovidio. Desarróllase tan a las claras y por extenso toda esta crítica de la *Ars amatoria*, que resulta imposible no reconocer la intención de Guillermo. Según la grafica y terminante expresión de su antiguo editor: "Est alius ejusdem liber *De natura et dignitate amoris* quem secundum ipsius materiam: *Anti-Nasonem* possumus appellare". P. L. t. 184, c. 363-364. La cosa es evidente para quien lee el texto; Mabillon se tomó el trabajo de hacerlo notar; y, sin embargo, la historia no parece haber tomado apenas en consideración un hecho de tal importancia para determinar que el concepto humanista de la mística cisterciense era secundario.

[20] GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Epist. aurea*, I, 2, 5; P. L. t. 184, c. 311. Para el "vacare Deo", o*p. cit.*, I, 4, 10; c. 314 A.

[21] *Op. cit.*, I, 7, 18; P. L. t. 184, c. 320. cf. 1, 13-14, 41-42; P. L. t. 184, c. 334-335.

sursum cor levare". Escuela de aprendices de Cristo más bien que de estudiantes, porque aquí los ejercicios son actos; escuela especial de caridad –*specialis caritatis schola*– donde se cultivan sus estudios, se discuten los problemas y determinan las soluciones no tanto por medio de razonamientos, cuanto por la razón, por la misma verdad de las cosas y por la experiencia"[22]. Ahora habemos menester determinar por qué y cómo enseñar el amor.

45-

Trátase de devolver al hombre desfigurado la divina semejanza perdida. Si la Regla benedictina, cual la interpretan los Cistercienses, tiende ante todo a la adquisición y conservación de la caridad, débese a que es una regla de vida pues, como el alma es la vida del cuerpo, la caridad es la vida del alma. El vínculo de unión del alma con el cuerpo es muy diferente del que la une a Dios; pues el alma anima por "necesidad" esta porción de materia a la cual está unida, y ésta es, por otra parte, la razón por qué hemos dicho que su amor comienza "necesariamente" por ser carnal. No sucede así con el amor que tiene a Dios, porque mientras es consciente de sí y voluntario, es libre. Allí el alma ama, allí está ella. Al no poder dejar de amar su cuerpo, no puede no estar en su cuerpo, pero no está en Dios sino cuando le ama. Si le ama, mientras ama, estase en la fuente de su propia vida; si no le ama, muerta está su vida espiritual pues, separada de la fuente que la vivifica, se marchita. Ahora bien, el alma ama a Dios por la caridad[23]; por la caridad es, pues, como comunica con la fuente de su vida y lo primero que para devolverle la vida debe hacerse, es obligarla a emprender el aprendizaje de la caridad.

¿Cuál será el primer paso de este aprendizaje? Claro está que el obstáculo que primero ha de removerse es el amor inmoderado del cuerpo que retiene al alma alejada de Dios, y por esto se explica cabalmente la severidad del ascetismo cisterciense[24]. No se trata de acabar con el cuerpo; esto sería acabar con el hombre; pero se puede intentar primeramente reducir el alma a los límites de la necesidad natural y refrenar la concupiscencia. Y aún es menester ir más lejos. Contentarse con los placeres naturales necesarios es un programa que ya Epicuro había propuesto a los hombres; pero no podía bastar a un Cisterciense, que sólo se contenta con él, si la naturaleza estuviera cual Dios la había creado y no corrompida todavía por el pecado original. Ahora bien, como la culpa lleva siempre consigo este temible castigo, que es la concupiscencia, es preciso enderezar ésta, antes de que se pueda seguir la naturaleza. He aquí por qué el Cisterciense mortifica el cuerpo, que cansa a la caridad con sus continuas exigencias[25].

---

[22] "Haec est specialis caritatis schola, hic ejus studia excoluntur, disputationes agitantur, solutiones non ratiocinationibus tantum, quantum ratione et ipsa rerum veritate et experientia terminantur". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De natura et dignitate amoris*, IX, 26; P. L., t. 184, c. 396.

[23] "Fons siquidem vitae caritas est, nec vivere animam dixerim, quae de illo non hauserit. Haurire porro quomodo potest, nisi fuerit praesens ipsi fonti qui caritas est, quae Deus est? Praesens igitur Deo est qui Deum amat, inquantum amat". SAN BERNARDO, *De praecepto et dispensatione*, XX, 60; P. L. t. 182, c. 893. – cf. "quia habet te quis, in quantum amat te". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De contemplando Deo*, VIII, 16; P. L. t. 184, c. 376 A. – Uno y otro se mueven aquí dentro de un círculo de ideas familiares a SAN AGUSTÍN, Sermo XXIII, VII, 7-VIII, 8; P. L. t. 38, c. 158-159.

[24] La palabra *ascetismo* empléase siempre en esta exposición en el sentido de mortificación del cuerpo. Y la palabra *ascesis* empleámosla aquí en el sentido de: disciplina voluntaria y sistemática de la voluntad y del entendimiento.

[25] "Praesens igitur Deo est qui Deum amat, in quantum amat. In quo enim minus amat, absens profecto est. In eo autem minus Deum amare convincitur, quod carnis adhuc necessitatibus occupatur. Illa vero circa corpus occupatio, quid est nisi a Deo quaedam absentatio? Et absentatio quid nisi peregrinatio? Et peregrinamur ergo a Domino, et in corpore peregrinamur, cujus nostra nimirum, et intentio praepeditur aerumnis, et curis caritas fatigatur". SAN BERNARDO, *De praecepto et dispensatione*, XX, 60; P. L. t. 182, c.

Para tenerle a raya, es menester reducirle dentro de los límites de la necesidad natural y no tanto permitirle vivir, como no dejarle morir: medida delicada de tomar, pero que un San Bernardo supo guardar hasta los 63 años. El primer objeto de quien desea vivir la vida de la caridad, no es, pues, reducir siquiera el cuerpo a los límites suficientes para asegurar su salud, lo cual, sin embargo, sería una cosa buena en sí y deseable, sino inflingirle una dura disciplina; este es el precio con que el alma paga su libertad.

El conocimiento de sí mismo. Este ascetismo del cuerpo cuyo precepto se enseña en algunas líneas, mas cuya práctica dura la vida toda, no es, sin embargo, mas que la condición necesaria de una ascesis del entendimiento, que ahora precisamos describir. Y esto es tanto más fácil

es la cosa, cuanto que salvo las variaciones inevitables en un tema familiar, tantas veces repetido por San Bernardo, subsiste inalterable el orden que el Santo recomienda seguir, orden que, por lo demás, viene impuesto por la naturaleza del problema. *Recole primordia, attende media, memorare novissima tua: haec pudorem adducunt, ista dolorem ingerunt, illa metum incutiunt*. Lo que confiere a la ejecución de este programa su carácter propiamente cisterciense, está en que supone la aplicación de este método de análisis psicológico, que, según hemos apuntado, San Bernardo constituyó por uno de los fundamentos de su mística. La idea anúnciase inmediatamente después de las palabras que acaban de ser citadas, con una llamada a éstas del Cantar de los Cantares (I,7): *Si ignoras te, o pulcherrima mulierum*. Saber de dónde viene, dónde está y a dónde va, es tanto como saber qué era, qué es, qué será; en una palabra, es conocerse a sí mismo. Lo primero que ha de hacer quien desea instruirse en la caridad, es, pues, aprender a conocerse, y en eso está la verdadera ciencia, la única necesaria al cisterciense, la que para él debe reemplazar a las argucias dialécticas de Platón o los sofismas de Aristóteles. Por eso se empeña Bernardo, desde los comienzos de su enseñanza, en el estudio del hombre y, si su doctrina se aparta de la filosofía especulativa es sólo para esforzarse en profundizar más en este estudio de la vida interior, en que le había precedido anteriormente San Agustín y le seguirán más tarde Pascal y Maine de Biran.

Al imponer así al hombre que se vuelve hacia Dios el deber de conocerse primeramente a sí mismo, San Bernardo se muestra heredero de una larga tradición, que se había formado entre los griegos, cuyo curso, empero, habían modificado los Padres de la Iglesia[26]. Por lo que nos es dado juzgar sobre el particular, las fuentes en que el mismo Santo bebió esta idea son San Agustín y San Ambrosio, a quien San Agustín ha

893 A. – Se podría objetar que el alma tiene el deber de amar su cuerpo y de no despreciar su carne; nada más cierto, pero amar su carne es mantenerla en su puesto, en su orden: sujeta al espíritu. ¿Quién es más indulgente con su carne, el cisterciense que la mortifica para salvarla, o el hombre llamado carnal, que la condena a los castigos eternos? (SAN BERNARDO, *In Psal. Qui habitat*, sermo X, 3; P. L. t. 183, c. 222-223). San Bernardo respeta, pues, siempre la necesidad natural de amar nuestro cuerpo; basta que este amor sea ordenado: "Diligat anima carnem suam; sed multo magis suam ipsius animam servet". *Loc. cit.*, c. 222 D. cf. *De diversis*, sermo XXIII; 1; P. L. t. 183, c. 600. *Pro dominica I Novembris*, sermo II, 2; P. L. t. 183, c. 347.

[26] M.-J. FESTUGIÈRE, *L´idéal religieux des Grecs et l´Evangile*, Paris, J. Gabalda, 1932; pp. 23-24. – E. GILSON, *L ´esprit de la philosophie médiévale* (deuxième série), cap. I; Paris, J. Vrin, 1932. – Merecería ser escrita la historia del socratismo cristiano; véase, por ejemplo, ORÍGENES, *Comm. in Cant. Cant.*, lib II, édit. Baehrens, p. 146, 12-150, 22. (cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. Ascet.*, pp. 62-63). San Bernardo llega a vincular este tema con la enseñanza de San Pablo, quien ciertamente no había pensado en él. He aquí el razonamiento: dice San Pablo que se puede conocer a Dios partiendo de las criaturas; con mayor razón se le puede conocer partiendo de aquél que más se le parece: el hombre, criado a su imagen; y he aquí por qué el hombre debe conocerse a sí mismo, si quiere conocer a su autor: SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo IX, 2; P. L. t. 183, c. 566.

escuchado en Milán. Prueba de ello tenemos en que el texto de San Ambrosio era familiar al amigo íntimo de San Bernardo, Guillermo de San Teodorico. Según informa éste último en el Prefacio a su *Epistola aurea*, entre las obras por él escritas, se encuentra un Comentario sobre el Cantar de los Cantares compuesto enteramente con textos referentes a este tema, diseminados en las obras de San Ambrosio. Lo que San Ambrosio no había hecho por sí mismo, lo hizo Guillermo. Y nada menos sorprendente en un hombre de quien se sabe que, como San Bernardo, tenía el Cantar de los Cantares por la más excelente iniciación en la vida mística. Huelga decir que San Ambrosio debe ser considerado por consiguiente, como una fuente importante de la mística cisterciense. Pues bien, en el comentario ambrosiano recopilado por Guillermo, se halla reunida una larga serie de textos sobre la necesidad que tiene el cristiano de conocerse a sí mismo[27] y sobre las razones en que se funda esta necesidad.

47-

Basta dejar hablar a San Bernardo para ver cómo entiende el Santo este conocimiento, y qué espera de él. Para San Bernardo, conocerse, es esencialmente cobrar conciencia de ser una imagen divina desfigurada: "¿No te avergüenzas de llevar la cabeza erguida, tú que tienes el corazón elevado? ¿Ni de tener el cuerpo enhiesto, y arrastrar el corazón por los suelos? Porque, ¿acaso no es arrastrar el corazón por los suelos el seguir los gustos de la carne, desear lo carnal, buscar las cosas carnales? Con todo, como fuiste creado a imagen y semejanza de Dios, aunque perdiste la semejanza por haberte hecho semejante a las bestias, continúas aún siendo imagen suya. Pues bien, si cuando estabas en tu grandeza, no entendistes que eras limo de la tierra; guárdate, ahora que estás atollado en el limo del abismo, de ignorar que eres imagen de Dios y avergüénzate de haberte revestido de una semejanza extraña. Acuérdate de tu nobleza y ruborízate de tan maña abyección. No ignores tu hermosura y te confundirás más todavía de tu fealdad"[28]. Líneas de maravillosa densidad, que contienen en sí todo el ascetismo cristiano. Miseria del hombre: haber partido la divina semejanza; grandeza del hombre haber conservado la imagen divina; lo primero que el novicio aprende en Císter

[27] cf. GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De natura corporis et animae*, Prolog., P. L. t. 180, c. 695-696: "Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum: "Homo, scito teipsum." Hoc et Salomon, imo Christus in Canticis: "Si non, inquit. cognoveris te, egredere (Cant. I)". Guillermo nos hace asistir aquí a la curiosa confluencia de la tradición griega y de la Biblia. Sabemos además de qué fuente la toma, pues es el autor de la compilación extracta de San Ambrosio: *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis sancti Ambrosii a Guillelmo, quondam abbate sancti Theodorici, postea monacho Signiacensi, collectus* (Pat. Lat. t. 15, col. 1947-2060). Toda la doctrina del conocimiento de sí mismo, que en otra parte ha designado con el nombre de *Socratismo cristiano*, y cuya importancia es considerable en San Bernardo, Guillermo, Hugo y Ricardo de San Víctor, desarróllala largamente San Ambrosio en su comentario *In Ps. CXVIII*, sermo II, 13-14 (Pat. Lat. t. 15, col. 1278-1279): el oráculo de Delfos fue hurtado a Moisés que había dicho algo equivalente en Deut., XV, 9; de donde el comentario del C. C I, 7: "Nisi noscas te..." cf. *op. cit.*, sermo X, 10-16; col. 1402-1406; el hombre debe conocerse en su grandeza, como formado a imagen de Dios. El mismo tema desarrolla en el *Liber de Isaac et Anima*, cap. IV, 11-16; P. L. t. 14 col. 533-535, siempre a propósito del Cantar de los Cantares. Estos textos fueron recogidos por Guillermo de San Teodorico en su compilación de textos ambrosianos: *In C. C.*, cap. I, 33-38; Pat. Lat. t. 15, col. 1959-1962. A estos pueden añadirse otros textos de SAN AMBROSIO, *Hexaemeron*, VI, 39; t. 14, c. 271-272. VIII, 50. "Cognosce ergo te, decora anima, quia imago Dei es..."; *ibid.*, c. 277-278. Basta cotejar un texto de este género con los que cita el P. Festugière (nota precedente) para captar una de las diferencias esenciales entre el Socratismo cristiano y el Socratismo griego. Dicen los griegos: conócete a ti mismo para que sepas que no eres un Dios, sino un mortal; y los cristianos dicen: conócete a ti para saber que eres un mortal, pero a imagen de Dios.

[28] SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo XII, 2; P. L. t. 183, c. 571 C D. En este texto (n. I; c. 571 B) se encuentra la invitación al ejercicio del *Nosce teipsum* que Bernardo recibe del Cantar de los Cantares: "Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post greges sodalium tuorum". *Cant.*, I, 7.

es a despojarse de esa semejanza extraña de que le revistió el pecado. Pero para despojarse de ella, es menester reconocerla, es decir, conocerse cual ha venido a ser.

Conocimiento de sí y humildad. Volvámonos ahora hacia la regla de vida que el cisterciense hace profesión de seguir; que esto es cabalmente la primera cosa que le enseña, porque aprender a conocer su miseria, es ejercitarse en el aprendizaje de la humildad. Doce grados de esta virtud describe San Benito, y los ha dispuesto como otros tantos escalones que hemos de subir con nuestros actos y no sólo conocer de memoria; escala cuyos dos lados son nuestro cuerpo y alma, y que dirige hacia Dios nuestra vida en este mundo, porque humillándose es como el alma se eleva hasta Él. Sobre este tema construyó San Bernardo toda su doctrina del tratado *De gradibus humilitatis*[29] y por aquí se puede apreciar cuán profundamente arraigado estaba su pensamiento en el suelo de la vida benedictina. De la Regla, la noción fundamental de la humildad a la par que la del término a que conduce: la caridad. "Subidos finalmente por el monje todos estos grados de la humildad, llegará luego a aquel divino amor que, siendo perfecto, arroja todo el temor (I *Joan.*, 4, 18), y de este modo lo que antes observaba con sobresalto, lo observará en lo sucesivo sin trabajo alguno, por una costumbre como natural y no por temor de las penas del infierno, sino por amor de Cristo, y costumbre santa que habrá adquirido, y por el atractivo que hallará en las prácticas de las virtudes"[30]. Toda la ascesis de San Bernardo: sus principios, su progreso, su fin, se cifran en sustituir el temor por la caridad, gracias a la práctica de la humildad. Y ésta es la de Casiano; y la de San

48-

Basilio; y es la disciplina por la cual se alcanza la promesa de San Juan: *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet: qui autem timet, non est perfectus in caritate.*

¿Cómo la adquisición progresiva de la humildad conduce al hombre a este término? Conduciéndole a la verdad[31], y, ante todo a la verdad -o conocimiento- de sí mismo. *Humilitas est virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit*[32]. Por eso

---

[29] SAN BENITO, *Regula*, VII, éd. B. Linderbauer, pp. 27-28; comentada por SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, cap. I; P. L. t. 182, c. 941-942.

[30] SAN BENITO, *Regula*, cap. VII: *De humilitate*, éd. B. Linderbauer, pp. 27-31 – SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, cap. I, 1; P. L. t. 182, c. 941 C: "Locuturus ergo de gradibus humilitatis quos beatus Benedictus non numerandos sed ascendendos proponit..." Este tratado, el primero de las grandes obras de San Bernardo, es un comentario ascético del cap. VII de la Regla. Conviene observar que la práctica de la humildad supone el ejercicio del hombre todo entero, del cuerpo y del alma. Por aquí se explica que un cisterciense, deseando facilitar el conocimiento de sí mismo, que comienza por la humildad, haya podido escribir un verdadero tratado de anatomía según la ciencia de la época: véase GUILLERMO DE SAN TEODORICO *De natura corporis et animae*, en Migne, Pat. Lat. t. 180, c. 695-726. (cf. SAN AMBROSIO, *Hexameron*, lib. VI, cap. 9; Pat. Lat. t. 14 c. 280-288). Según confesión del autor, este tratado es una compilación de textos sacados de los autores antiguos: filósofos, físicos, Padres de la Iglesia, que debe servir de comentario al Oráculo de Delfos: "Scito te ipsum" (Prolog., al principio). Ya Mabillón había reparado en este tratado: P. L. t. 184, c. 363-364.

[31] La humildad es necesaria para alcanzar la verdad, pues corresponde a la verdad o conocimiento de nosotros mismos; y la verdad acerca de nuestra miseria nos enseña la caridad, porque ésta abre nuestros ojos para conocer también la miseria de nuestro prójimo. SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, I, 1; P. L. t. 182, c. 941-942. (cf. *Op. cit.*, II, 3; c. 943, texto que se refiere expresamente a la Regla de San Benito). Por otra parte, la humildad es, todavía más directamente, caridad, pues es sumisión a la voluntad de Dios, y consiguientemente, unión con ella y "voluntad común" como por definición: SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo XXVI, 2; P. L. t. 183, c. 610.

[32] SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, I, 2; P. L. t. 182, c. 942. – cf.: "Et quemadmodum ex notitia tui venit in te timor Dei, atque ex Dei notitia Dei itidem amor: sic e contrario de ignorantia tui superbia, ac de Dei ignorantia venit desperatio. Sic autem superbiam parit tibi ignorantia tui, cum

humillarse es esencialmente tanto como probar con actos del cuerpo, y del entendimiento que se conoce y se juzga la propia miseria. Un tema de meditación familiar a San Bernardo y que recuerda sin cesar, el cual empero, si es un bien común a toda la escuela cisterciense, sólo el Santo supo profundizar hasta en sus razones teológicas. Porque entraña un problema que su genio no podía por menos de percibir y escudriñar. Todo director de conciencia sabe que es menester humillarse; Bernardo sabe y dice más: discierne y muestra el profundo lazo que vincula el conocimiento propio con el propio juicio y a éste con la caridad.

La caridad, lo hemos anotado ya, es "voluntad común" en oposición a la propia voluntad; hablando con justeza, es la voluntad común al hombre y a Dios. Por eso, cuando nuestra voluntad quiere lo que quiere la voluntad divina, la caridad reina en el corazón. ¿Qué hace el hombre cuando ejercita la humildad? Probar que conoce y juzga su miseria; y se juzga cual le juzga Dios; su *consilium* comienza a rectificarse en aquel punto en que él comienza a conocerse por su razón como le conoce el mismo Dios. En este plano inferior, pero necesario, el hombre puede ya decir que se conoce cual es conocido. Y para que esto pueda decirse más tarde en la gloria, preciso es primero poder decirlo de él en su miseria; y eso, únicamente puede decirse del hombre que se humilla, y de él sólo. Al juzgarse miserable como miserable le juzga Dios reconoce la enormidad de su crimen y que merece ser castigado. Y ahí está ya el castigo, en esa horrorosa deformidad de un alma desfigurada, cuya mirada cuesta trabajo soportar, aunque no esté consumado el castigo, pero el hombre sabe que sin la gracia lo será. Mas no basta saberlo; lo acepta, lo quiere por cuanto que lo merece, y precisamente, para probar que lo quiere, él mismo se castiga hasta apurar el límite de sus fuerzas mortificándose. Por eso, el ascetismo cisterciense, que es enderezamiento de una naturaleza en rebeldía, es también la prueba que el hombre ofrece espontáneamente ante castigo que sabe haber merecido. Al obrar así, no sólo une su juicio al de Dios, sino también su voluntad a la voluntad divina, y he aquí por qué, tomada en su esencia, la humildad es ya caridad.

Caridad y compasión. Este primer paso, comienzo necesario para la restauración de la imagen perdida obliga a dar otro, porque la culpa original ha tenido las mismas consecuencias para todos los hijos de Adán[33]. Mi historia es vuestra historia; mi estado, el estado vuestro. Que un hombre se sabe o reconoce miserable, culpable, condenado y digno de serlo, por el mismo hecho y consiguientemente sabe que todo hombre es semejante a él. Saber o conocer la verdad acerca de sí mismo, es pues lo mismo que saberla sobre su prójimo, y es necesario saberla, no ya para juzgar, como cuando se trataba de nosotros mismos, sino para compadecerse. Compasión que se expresará materialmente por la limosna, pero cuya raíz y fuente está en el corazón del cristiano; examinémosla bajo estos dos aspectos, pasando de lo exterior a lo interior.

49-

La limosna cisterciense es sin ninguna duda la limosna cristiana, pero con un matiz particular. Que no en vano "hacer limosna" se dice "hacer la caridad", pues la limosna expresa cabalmente la compasión, la compasión para con el prójimo nace del conocimiento de nuestra propia miseria, el propio conocimiento es humildad, y la humildad caridad. Ardiente era la caridad de San Bernardo para con los pobres; apenas se atreve uno a decirlo, y sin embargo preciso es confesarlo, era exagerado, y esto es lo que explica la violencia de sus invectivas contra el lujo de las abadías cluniacenses. Difícil

---

meliorem quam sis, decepta et deceptrix tua cogitatio te esse mentitur". *In Cant. Cant.*, sermo XXXVII, 6; P. L. t. 183, c. 973 C. – *De moribus et officio Episc.*, V, 17-20; P. L. t. 182, c. 820-822.

[33] SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, V, 16; P. L. t. 182, c. 950.

es leerlas de nuevo sin sentir extrañeza, cuando se piensa en los motivos de que estaban animados aquellos contra quienes iban dirigidas. El "lujo para Dios" de los Cluniacenses es un sentimiento muy cristiano, y también muy bello y fuente inagotable de belleza, pero una de las razones esenciales que provocan la indignación de San Bernardo es que al prodigarse la plata para ornamentar las iglesias, se dejaba a Cristo sufrir en la persona de los pobres: "La Iglesia centelleaba en sus paredes, y en los pobres se muere de miseria; viste de oro las piedras de sus muros, mientras abandona a sus hijos desnudos, y lo que había de servir para remediar necesidades de indigentes, empléase en recrear la vista de los ricos. Los amigos de curiosidades hallan siempre en los templos algo para su apacible deleite; pero los miserables no encuentran allí de qué sustentarse"[34]. Sentimiento profundo, por cierto, y pasión violenta, pero también lleno de ideas, ¿cuáles son éstas?

El amor carnal social. Por ser carnal, el hombre está unido a su cuerpo por un vínculo de necesidad. Éste no tiene derecho a más de lo que esta necesidad exige, y hasta es loable prudencia restarle un poco de lo que piden sus justos límites. Sin embargo, y porque es una necesidad, crea un derecho, y con respecto a este derecho, iguales son los hombres, pues sus necesidades son sensiblemente las mismas. Nacidos en tal condición, tal serían todavía bajo este respecto, si la concupiscencia no hubiera arrastrado a la mayoría a desbordarse del cauce de la necesidad natural para lanzarse a la prosecución de muchos más bienes de los que realmente pueden consumir. Supongamos que el pecado original no haya corrompido la voluntad del hombre y cada cual se contenta con lo necesario, habría más de lo que todos han menester. Razones son estas que un verdadero cisterciense puede decir con derecho, pues vive con poco, y porque trabaja con sus manos los campos del monasterio, él mismo produce eso poco que gasta. Hasta produce suficiente para dar lo sobrante de su abstinente comida a aquellos que se ven acosados por semejante necesidad. Totalmente distinta es la actitud de los que viven en el mundo; llenos de codicia, jamás tienen bastante; y una vez que hartan las exigencias de la naturaleza, para saciar sus pasiones, se apoderan de lo que debería ser la porción necesaria de los otros; henchidos de orgullo,

---

[34] SAN BERNARDO, *Apologia*, XII, 28; P. L. t. 182 c. 915. Mucho han insistido los historiadores sobre este aspecto del pensamiento de San Bernardo, y es en efecto importante. Pero, menester es advertir primeramente que Bernardo había heredado de San Esteban Harding este amor a la pobreza (*Exordium magnum*, Dist. I, cap. 15; P. L. t. 185, c. 1011 A). Esta oposición irreductible al lujo arquitectónico y litúrgico de los Cluniacenses se ha calificado a las veces de "puritanismo" (G. G. COULTON, *Five centuries of religion*, vol., I, p. 300). Tentadora es la fórmula, pero a condición de tomarla en un sentido muy estenso, hasta el punto de ser casi vago. El "puritanismo" de San Bernardo se inspira en motivos que los puritanos auténticos no habían aceptado enteramente, por ser esencialmente función de la pobreza monástica y de la vida mística: "Denique quid haec ad *pauperes*, ad *monachos*, ad *spirituales viros*?" (SAN BERNARDO, *Apologia*, XII, 28; P. L. t. 182, c. 915 D). Es consolador advertir que, hasta en este capítulo, Bernardo se recuerda de PERSEO, *Sat.* II, 69). Si hay una arquitectura cisterciense, magnífica por otra parte dentro de su desnudez y de la cual la historia del arte tiene gran cuenta, debémosla pues, primeramente, al ideal de la pobreza cisterciense (*Exordium magnum*, Dist, I., cap. 23; P. L. t. 185, c. 1018-1019), pero también y en el mismo grado al espíritu de mortificación sensible que supone una vida de contemplación. ¿Cómo vencer los sentidos en medio de tantas imágenes y esculturas? La desnudez de los muros cistercienses suprime los obstáculos sensibles a la meditación: "Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum ubique varietas apparet, ut magis legere libeat in marmoribus quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando". *Apologia*, XII, 29; P. L. t. 182, c. 916 B. La arquitectura cisterciense se incorpora pues a la espiritualidad cisterciense y sería imposible separarla de ella.
La violentas expresiones de San Bernardo contra el lujo de las iglesias en daño de los pobres, han causado a las veces errores en ciertos historiadores que topaban con ellas en otras partes, pero sin conocer el original. Así S. Parkes CADMAN, *Christianity and the State* (N. Y. Macmillan, 1924), p. 109, las encuentra bajo la pluma de Wycliff y declara que estas líneas contienen la mitad de su programa. Menester es que la otra mitad haya sido bien diferente.

acuciados por la "propia voluntad", se aman a sí mismos y por sí mismos; y apartándose de la "voluntad común" se constituyen en señores de aquellos que Dios criara iguales. Pues "la naturaleza hizo a todos los hombres iguales entre sí –*et quidem omnes homines natura aequales genuit*– pero habiendo el orgullo corrompido el orden natural de vivir bien, volviéronse los hombres impacientes de esta igualdad, disputándose recíprocamente el dominio y señorío los unos sobre los otros". A estas ansias de imperio renuncia el monje practicando la obediencia en la celda[35], es decir, renunciando a su "propia voluntad" y, por el hecho de renunciar a ella en el claustro, recobra la "voluntad común" que es caridad.

Y la recupera en los dos sentidos, materialmente y espiritualmente, pues uno lleva consigo el otro. Entendida cual acaba de ser definida, la limosna es un acto por el cual la codicia se cercena la parte superflua para que los otros tengan su parte necesaria. Ella restablece, de consiguiente, el orden querido por Dios; y por este acto exterior, prueba que, en su secreta intimidad, la voluntad se pone de acuerdo con la voluntad divina; es, pues, la expresión clara y concreta de la comunión de nuestro querer con el querer de Dios, que es la caridad espiritual misma. Por otra parte, esta es la razón por qué aún en este plano inferior de amor carnal en que estamos situados todavía, Dios nos manda amar a nuestro prójimo y amarle como a nosotros mismos, aunque por su amor; porque no se puede amar al prójimo como a sí mismos sin sacrificar nuestra parte superflua para entrarse por los límites de la necesidad; pero con ella se logra más que restablecerse uno mismo dentro de la justicia personal, se restablece la justicia social. Quien desea que cada criatura de Dios tenga lo necesario, al sacrificar lo superfluo, hace algo más que librar su alma de una peligrosa carga: conociendo su propia miseria, conoce la del prójimo, y si se despoja de los bienes inútiles para que otros no carezcan de lo que sabe por experiencia serles necesario, rehúsa arrogarse en propiedad los bienes que Dios quiso fueran comunes. El cisterciense que así se despoja, no da, restituye; para él, restablecer la justicia social es unirse voluntariamente a la justa voluntad divina; ama verdaderamente al prójimo como a sí mismo por amor de Dios[36]. Este es el amor carnal *social*. Así comienza a ser estéril, bajo la fuerza de la ascesis, este *consilium proprium*, origen de todo mal. Más aún. Si, al elevarse del orden individual al orden social, el amor carnal se adentra ya muy profundamente en la vida de amor, pende sin duda de que el propio conocimiento es inmediatamente conocimiento de todos; pero pende sobre todo de que en un cristiano es mayor el conocimiento de nuestra miseria que el conocimiento del hombre; después de Jesucristo se hizo carne y habitó entre nosotros, la miseria nuestra ha venido a ser la miseria de Dios.

¡Qué ejemplo! Pero sobre todo, ¡qué transfiguración del amor carnal, y qué infinitas honduras del propio conocimiento! Magnífico aprendizaje, a la verdad, el del joven novicio que aprendiendo a conocerse a sí mismo descubre a Jesucristo, y sabe desde ahora que no se conocería a sí mismo sin Jesucristo. Porque basta traer a la memoria el recuerdo de Jesús para obtener la imagen perfecta de lo que es la humildad y ver que ella tiene por fin la compasión. La Encarnación del Verbo, esta humillación infinita, la deseó Dios por sí mismo y por nosotros pero ambos no forman más que uno, aunque se le puede considerar bajo dos aspectos.

---

[35] SAN BERNARDO., *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 6; P. L. t. 183, c. 887 A. cf. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, XXI, cap. 15, n. 22; P. L. t. 76, c. 203. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, dist., 44, qu. 1, art. 3, obj. 1.

[36] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, cap. VIII, 93; P. L. t. 182, c. 987-988, cuya conclusión ved aquí: "Sic amor carnalis efficitur et socialis cum in commune protrahitur". (c. 988 C.).

El amor carnal de Cristo. En cuanto Dios, el Verbo conocía desde toda la eternidad nuestra miseria; y la conocía mejor que nosotros: la conocía a la perfección; pero no la conocía como nosotros porque no la había experimentado, ni podía experimentarla mas que haciéndose hombre: *sciebat quidem per naturam, non autem sciebat per experientiam.* He aquí por qué este Dios impasible se abajó hasta el padecer; revistiéndose de la forma humana de siervo, probó la miseria y la sujeción, para probar también la misericordia y la obediencia: la obediencia en la sumisión, y la miseria humana en la pasión. Ciertamente que no tenía necesidad de esta experiencia para

51-

enriquecer su ciencia –Él lo sabía todo– mas quiso probar conforme al modo humano este padecer del que sólo tenia un conocimiento enteramente divino. Y en este sentido, nada tiene de exageración el decir que Dios se instruyó en su Encarnación; lo que Cristo sabía ya por su naturaleza divina, quiso sentirlo, es decir, quiso saberlo de *otro modo,* en su naturaleza humana, y quiso saberlo por nosotros, a fin de aproximarnos con sus sufrimientos, a Aquél de quién tanto nos hemos alejado[37].

Porque Dios, si así puede decirse, no tenía ningún otro recurso. Restábale únicamente apelar a esta última o increíble tentativa: probar por sí mismo la miseria que padecemos por haber pecado contra Él, *experiri in se quod illi faciendo contra se merito paterentur*[38]. Si, mientras que su justicia nos castiga, su misericordia se somete a nuestro castigo por salvarnos con él, es porque había ensayado en vano todos los otros medios o a los menos, todo cuanto era posible ensayar para atraer nuevamente a sí una criatura como el hombre, a quien mueven pasiones de simplísimos elementos: el temor, el apetito, el amor.

Nada hubiera sido más fácil para Dios que someter por el miedo el corazón del hombre caído, pero esto no hubiera sido ganarlo. Convertidos en carnales, seguimos, sin embargo, siendo "nobles criaturas": somos hombres, y por lo mismo seres libres, dotados de espontaneidad, y el miedo es la misma negación de la espontaneidad. "Por eso, queriendo Dios recuperar esta noble criatura que es el hombre, dijo para sí: Si lo compelo a volver a mi mal de grado, tendría un jumento, no un hombre, por que no vendría por propia voluntad y espontaneidad". Por eso era menester ensayar otra cosa. Podía Dios todavía pensar en tentar al hombre de codicia, y lo ha puesto por obra poniendo en medio todos los recursos de un Dios, pues a cambio de su buena voluntad le ha prometido la ganancia infinita de la vida eterna. Magnífica promesa, y la más capaz de tentar al hombre, que si ama el oro, prefiere la vida y por eso le promete la vida eterna. Esto es evidente; más aún: evidentísima. Pero desgraciadamente la vida eterna es para más tarde, y el oro es para ahora mismo la codicia de las cosas eternas no era todavía bastante fuerte para prevalecer sobre la codicia de las temporales: "Viendo, pues el Señor que nada aprovechaba, se dijo: ya no me resta más que una sola cosa, que no sólo mueven al hombre el temor y la codicia, sino también el amor, ni hay cosa alguna que le

---

[37] SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis,* III, 6; P. L. t. 182, c. 945. – Cf. "Non ergo debet absurdum videri si dicitur Christum non quidem aliquid scire coepisse quod aliquando nescierit, scire tamen alio modo misericordiam ab aeterno per divinitatem et aliter id tempore didicisse per carnem" *Op. cit.*, n. 10, c. 946 D. Subráyese la fuerza de *didicisse,* que está de acuerdo con el valor que San Bernardo atribuye al conocimiento de la experiencia. Toda esta amplificación es un comentario de ISAÍAS, LIII, 3; "virum dolorum, et *scientem* infirmitatem..." cf. GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De natura et dignitate amoris,* XI, 34; P. L. t. 184, c. 401 B. Aun cuando se haya inspirado en San Bernardo, este bellísimo texto de Guillermo conservaría todo su valor, por ser muy personal en él el acento y jugar distinto papel en el desarrollo de su doctrina.

[38] *Op. cit.*; III, 12; P. L. t. 182, c. 948 A B.

atraiga más vehementemente que éste". Y ved ahí cómo Dios se hizo hombre y padeció la muerte, a fin de ganar nuestro amor haciéndonos *ver* el suyo[39].

De este modo el conocimiento de sí mismo, que se había dilatado trocándose en amor carnal "social" para con este prójimo tan semejante a nosotros por su miseria, se dilata por segunda vez y se hace amor carnal de Cristo, modelo de compasión desde que por salvarnos se hiciera el Hombre (Varón) de dolores. Tal es el puesto que en la mística cisterciense ocupa la meditación en la humanidad sensible de Cristo. No es más que un comienzo, pero un comienzo absolutamente necesario. Este Dios humillado nos hace ver la humildad, esta Misericordia nos hace ver la misericordia; esta "Pasión por compasión" nos enseña a compadecernos. Habituar así nuestra voluntad a extenderse de nosotros a nuestro prójimo y de nuestro prójimo a Dios, equivale, pues, a desarraigar la codicia que sujeta nuestra propia carne y a enderezar la voluntad torcida que no

podía desprenderse de sí misma, que por ahí es preciso tenga principio el aprendizaje de la caridad en el hombre que se ha vuelto carnal.

Ciertamente, la caridad es espiritual y por lo mismo, ese no puede ser más que el primer paso en su estudio. Semejante amor es demasiado sensible, si no se le junta la prudencia y no se apoya en él a fin de sobrepasarle. Cuando así se expresa San Bernardo, no hace más que recoger las enseñanzas de su propia experiencia, pues sabemos que se entregó de lleno a la práctica de este amor en los principios de su "conversión"; y más tarde considerará como un proceso haberlo pasado, es decir, no haberlo echado en el olvido y no haberle sobreañadido otro [40], que le aventaja más aún cuando el racional y el espiritual están por encima del carnal [41]. Si embargo, este comienzo es ya una cima.

San Bernardo ha presentado siempre el amor sensible de Cristo como de un orden relativamente inferior; y lo es por su mismo carácter sensible, pues la caridad es por esencia puramente espiritual. Por derecho y por ser Dios espíritu puro, el alma debería poder unírsele directamente, mediante las potencias del espíritu. Por otra parte la Encarnación, mediante las potencias debe considerársela como una de las consecuencias de la culpa, de tal modo que en realidad el amor de la persona de Cristo se halla vinculado a la historia de una caída, que habría podido y debido no producirse. Además San Bernardo ha notado repetidas veces que este sentimiento solo no basta y debe juntársele lo que él llama la "ciencia". No desconocía el Santo algunos ejemplos de desviaciones a que puede conducir la devoción más ardiente, cuando no va hermanada con una sana teología que la dirija. Sin embargo, es necesaria y como tal la ha juzgado el mismo Dios, puesto que se encarnó y padeció en la carne a fin de mover a seres sensibles con este sensible espectáculo. Por eso, se equivocaría sobre el puesto que ocupa

---

[39] SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo XXIX, 2-3; P. L. t. 183, c. 620-621. – cf. *In Cant. Cant.*, XX, 6 : "Ego hanc arbitror praecipuam..." etc. P. L. t. 183, c. 870 B C. – Un pasaje enteramente diferente, aunque análogo en el contenido, se halla en GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De contemplando Deo*, VI, 13; P. L. t. 184, c. 374. Probablemente el sermón de San Bernardo es posterior al tratado, pero ¿cómo saber si se ha inspirado en él o no?

[40] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XLIII, 3; P. L. t. 183, c. 994. – *De diversis*, sermo XXIX, 4; P. L. t. 183, c. 621.

[41] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XX, 6 y 8; P. L. t. 183, c. 870 y 871. Notamos que este amor carnal de Cristo es excelente en sí mismo (*ibid.*, 9) y un gran don del Espíritu Santo (8). Sólo es inferior a los otros en que se relaciona con la animalidad mediante la sensibilidad. Y se ve a las claras su endeblez en que no se basta a sí mismo, pues si no es regulado por la fe que le da la "prudencia" puede descaminarse fácilmente: *De div.* sermo XXIX, 4; P. L. t. 183, c. 621.

en la concepción bernardina de la vida espiritual, quien de ahí concluyese que puede descuidar o prescindir de ella. Superarla no es destruirla, sino conservarla completándola con otra. E inútilmente se pretendería elevar sobre aquella esta otra misma, si antes no se le pasa por esta experiencia preparatoria, la cual, por otra parte, debe prolongar y acompañar a la caridad puramente espiritual aún después de alcanzada ésta[4242] . Prevalece el amor espiritual sobre el carnal[43], pues este no es más que un comienzo, aunque acabamos de ver que, desde este comienzo, el alma alcanza ya la cima.

Es, en efecto, indudable que la devoción sensible a la persona de Cristo va recompensada con estados místicos claramente caracterizados. La Iglesia, y por la Iglesia entendemos aquí el alma de los cristianos en oposición a la de los judíos o de los paganos, siéntese traspasada, cual no se sienten las otras, ante el testimonio de amor infinito que sola ella es capaz de recibir. Ante este espectáculo, que ella sola contempla, de un Dios muerto en la Cruz por salvarla, no puede por menos de exclamar con la Esposa del Cantar de los Cantares: *vulnerata caritate ego sum*. He aquí por qué la meditación de la pasión, y de la resurrección que es su corona, por el hecho mismo de provocar en el corazón ardentísimos arranques de amor, va acompañada de un acrecentamiento de caridad tal que prepara al alma para recibir la visita del Verbo. Entonces, camina, pues, directamente a la unión por la compasión: *compatimini et conregnabitis*[43]. Basta leer con atención el capítulo IV de *De diligendo Deo* para asegurarse de que se trata de estados de unión marcadamente místicos: "Gaudet Sponsus celestis talibus odoramentis et cordis thalamum frequenter libenterque *ingreditur*...;

ibi profecto adest sedulus, adest libens.... Oportet enim nos si crebrum volumus *habere hospitem Christum*..."Tales expresiones, y otras que fácilmente podrían aducirse no dejan lugar a dudas sobre el carácter de estas visitas.

Hemos dicho que son el primer fruto místico de la vida de amor o caridad, pero añadamos que la meditación sensible de Cristo, el amor carnal de su humanidad, debe subsistir durante todo el decurso de la vida del cristiano, aun cuando haya comenzado a apoderarse del alma otro amor más espiritual. Somos y seguiremos siendo seres carnales, y nuestra sensibilidad reclama siempre sus derechos. Una meditación puramente espiritual exige una tensión que a la larga resulta un esfuerzo insoportable; es menester aflojar esa tensión mental, lo cual se logra descendiendo de nuevo el pensamiento hacia el amor carnal de Cristo. Hasta debe ser frecuente este recurso a la meditación de la pasión, si se quiere que no se entibie el amor de Dios: "Haec mala, hi flores, quibus sponsa se interim stipari postulat et fulciri credo sentiens facile vim in se amoris posse tepescere et languescere quodammodo, si non talibus jugiter foveatur incentivis". Este texto del mismo capítulo III, sirve de introducción a esta importantísima idea, que *la memoria*, y por tal entendemos la memoria, el recuerdo sensible de la pasión de Cristo, es en nosotros la condición y el anuncio de la *praesentia*, es decir, en sentido pleno, de la visión beatífica en la vida futura, pero también de estas visitas del alma por el Verbo ya en esta vida. "Dei ergo quaerentíbus et suspirantibus *praesentiam*, presto ínterim et dulcis *memoria* est, non tamen qua satientur, sed qua magis esuriant unde satientur". Se ve harto claro por todo el contexto tratarse aquí de la *memoria passionis*. ¿Cómo podrá soportar la presencia del Verbo como juez, quien halla penoso el recuerdo frecuente de la pasión?

[42] SAN BERNARDO, *De dilig. Deo*, III, 7; P. L. t. 182, c. 978. Nótese las expresiones manifiestamente místicas: "in hortum introducta dilecti sponsa..."; "...cordis thalamum frequenter libenterque (sponsus) ingreditur...".

[43] *Op. cit.*, IV, 11; P. L. t. 182, c. 981 A.

[43] Ibid.

"Verbum modo crucis audire gravatur ac *memoriam passionis* sibi judicat onerosam; verum qualiter verbi illius pondus *in praesentia* sustinebit?" Enteramente al contrario le sucede a quien es caro y familiar el recuerdo de la pasión. "Ceterum fidelis anima et suspirat *praesentiam* inhianter et in *memoria* requiescit suaviter". Nos encontramos, pues, aquí, nuevamente con un tema teológico, que se hizo célebre en la historia de la poesía latina medieval, gracias al famoso himno *Jesu dulcis memoria*. Y al mismo tiempo se ve que si el mismo San Bernardo no escribió este poema, depende estrechamente de su influencia y expresa uno de los aspectos más importantes de su doctrina mística. Y cosa más útil todavía; desde ahora se le puede dar su sentido exacto. Describe el movimiento que el alma sigue al elevarse del recuerdo o memoria de la pasión de Cristo a la unión mística, en espera de unirse con Él por siempre en la eternidad. La oposición entre *memoria* y *praesentia*, tiene siempre, en efecto, un valor técnico en los escritos de San Bernardo y en cuantos dependen de su doctrina. Por otra parte, se podrían vincular a este mismo punto de la doctrina de San Bernardo, los demás poemas que la tradición ha reunido bajo el nombre del Santo, y que forman otras tantas meditaciones sobre los tormentos de Cristo en la Cruz. El *Salve caput cruentatum*, si no salió de la pluma bernardina, lo cual tiene pocas probabilidades, depende ciertamente de su pensamiento o de un pensamiento estrechamente relacionado con el suyo. Probablemente la tradición ha incurrido en un error material al atribuírselos, pero error todavía mucho más grave es no ver cuán profunda verdad se oculta bajo el mismo[44].

Prescindir del *carnalis amor Christi*, sería salirse del aprendizaje de la vida de caridad, pues equivaldría pasar del amor carnal al amor espiritual, cuyo preludio es aquél. En espera de que se cumpla este paso, comienza a dar sus frutos la renuncia de la propia voluntad; y el menosprecio del siglo, que al principio no era más que el efecto de una voluntad dirigida impetuosamente contra él, queda transformado por el hecho de expresar desde ahora el disgusto espontáneo de una voluntad que en adelante se endereza hacia otro objeto. El alma tiene otros amores, su desprecio de todo lo

54-

demás no es ya más que el anverso de su amor a Dios[45]. Así, y bajo el influjo de la gracia se reconstituye la *libertas consilii*, pues la razón comienza a saber lo que debe preferirse a toda otra cosa. Pero, al mismo tiempo, comienza a juntarse aquí la *libertas complaciti,* pues en adelante la voluntad se aparta de buen grado del mundo para volverse hacia Cristo paciente, a quien devolver amor por amor. Todo comienza a cambiar de carácter, hasta la misma vida de mortificación. Ciertamente, no se trata de que jamás llegue a ser un placer: que si cesara de ir acompañada de esfuerzo y trabajo, dejaría de existir. La carne está y seguirá herida por el pecado; hállase, pues, en perpetua rebeldía contra la voluntad, y contra la disciplina que ésta le impone. Si la propia voluntad fuera extirpada de raíz en el hombre durante la presente vida, nada tendría la caridad que castigar en el cuerpo. Al unirse contra él con el decreto punitivo de Dios, toma el partido de la divina justicia contra una carne en rebeldía, y, como siempre se dejarán oír las protestas de la carne, jamás cesará el penitente de sentir el

---

[44] *Op. cit.*, IV, 11-12; P. L. t. 182, c. 980-981. Sobre la relación del *Jesu dulcis memoria* con la doctrina de San Bernardo, véase E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, Paris, J.Vrin, 1932, pp. 39-57. El editor de San Bernardo ve en el texto del *De dilig. Deo*, IV, p. 22, 1. 15-p. 23, 1. 2,"tal vez una referencia tácita al himno *Jesu dulcis memoria,* que ahora se sabe ser anterior a la época de San Bernardo" (p. 22, n. 16). Mas lo cierto es lo contrario. Este error acerca de la fecha (de composición) del *Jesu dulcis memoria* es resultado de una serie de errores cuya historia ha sido muy bien desarrollada por M. Reginaldo VAUX, *Jesu dulcis memoria*, en *The Church Quarterly Review*, abril 1929, pp.120-125.

[45] SAN BERNARDO, *De dilig. Deo*, IV, 13; P. L. t. 182, c. 981-982.

sufrimiento. Ni es menos cierto que en adelante halla una intima alegría en mortificarse. Los padecimientos que impone a su cuerpo, los quiere él mismo con el deseo de asociarlos a los que Cristo padeció en la Cruz. Y, a su vez, coopera con su dolor al rescate del hombre pecador; sus sufrimientos son, en pleno sentido, una *compasión* por la pasión de Cristo; se asocia a su obra de redención y, por ende, comienza a restablecerse en un estado en que la voluntad del hombre se libra de la miseria a que después del pecado se ve sujeta. Castigarse por amor, ya no es ser castigado con temor; pues bien, esta concordia de la voluntad con el estado en que se halla situado el hombre, es precisamente la *libertas a miseria*. Tan cierto es esto, que si los condenados pudieran hacer en el infierno lo que el hombre puede todavía en esta vida, o sea, abrazar con amor los tormentos con que les oprime la justicia celestial, cesarían al punto de verse en aquel afrentoso exceso de miseria, el infierno cesaría de existir: "c*esset voluntas propria et infernus non erit*" [46]. Hasta para el novicio que se ejercita en el aprendizaje del divino amor con el recuerdo o memoria de la pasión y con el amor carnal de Cristo, la mortificación va envuelta en dulcedumbres y el yugo del Señor, sin dejar de ser yugo, se hace más ligero. El Cartujo se acostumbra a amar la soledad de su celda; y el Cisterciense comienza a querer la carga, quizás más pesada todavía, de la vida común, y la quiere como una amistad: *Ecce quam bonum est*...; saliendo progresivamente de la región de la desemejanza para aproximarse a la de la semejanza, sale de esta analogía del infierno que es el mundo, para entrar en esa analogía del cielo cual es una vida monástica de unión con el divino querer: *paradisus claustralis*.

CAPÍTULO IV

Paradisus claustralis

Posición del problema del amor. La bienaventuranza celestial está en la unión con Dios, que es Caridad; restaurar en el corazón del hombre esta vida de caridad que jamás debiera haberse apagado en él, equivale a aproximarse a lo que será la vida eterna: el claustro, a fuera de la escuela en la cual se enseña caridad, es a la verdad la antesala del paraíso.

55-

¿Es cierto que depende todo de saber si puede enseñarse el amor divino, y cómo se debe enseñar? Más concretamente todavía, se trata de saber si es posible su enseñanza según los métodos propuestos por el mismo San Bernardo. Porque se ha dudado de ello, y para comprender su pensamiento, nos vemos obligados en adelante a atravesar la selva de artificiosas dificultades de que se le ha rodeado; pues ¿cómo ignorarlas, si ellas constituyen, sin duda, la única contribución positiva de la historia a la inteligencia de la

[46] SAN BERNARDO, *In temp. Resurrect.*, sermo III, 3; P. L. t. 183, c. 289-290. El infierno es, en efecto, "la región de la desemejanza" completa y por siempre estable. Aunque conservan la imagen de Dios, o sea el libre albedrío, que es inamisible, los condenados han perdido, y sin esperanza de volver a recobrarlas, la *libertas consilii* y la *libertas complaciti*, es decir la semejanza con Dios. En otros términos, están clavados por la eternidad en su "propio querer", excluidos eternamente de la *voluntad común* con Dios, y, como esta voluntad es caridad, excluidos eternamente de la Caridad substancial, que es Dios. Ahora bien, Dios es la beatitud; luego la propia voluntad eterna equivale a la exclusión eterna de la beatitud, que es la miseria eterna: el infierno. Para los fundamentos de esta doctrina, véase SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 30-31; P. L. t. 182, c. 1017-1018.

teología mística de San Bernardo? Intentemos, pues, comprender que vía sigue su pensamiento y a qué fin conduce.

La primera dificultad con que se encuentra, cuando se esfuerza por discernir su coherencia, proviene de la aparente contradicción que en él se advierte entre el punto de partida y el de llegada. El término de llegada es el amor de Dios puro y desinteresado, que nos sitúa en un estado análogo a la visión beatífica; el punto de partida es un amor egoísta, y hasta "un amor propio estrecho, un amor propio vicioso, el que caracteriza la naturaleza pecadora"[1]. Después de estas palabras ¿cómo extrañarse de que San Bernardo encuentre alguna dificultad en hacer del amor un movimiento único y continuo? Para lograrlo, le seria preciso poder demostrar que el desinterés es amor propio y la caridad es la codicia o apetito concupiscible. Pero esto es evidentemente un intento imposible de llevar a cabo.

Nada más cierto, y por esto cabalmente no lo intentó San Bernardo; porque el problema que se le propone y con el cual se le desafía es en efecto insoluble; jamás se lo planteó él mismo. No cabe duda de que el punto de partida de su análisis de los grados del amor es siempre el amor propio, pero aquí cabe advertir que esta codicia, esta concupiscencia, este amor carnal por los que de hecho comenzamos, no son el verdadero comienzo de la historia del amor. Si se tratase de transformar en caridad lo que es "esencialmente concupiscencia", evidentemente sería tarea contradictoria; pero se trata simplemente de volver de nuevo a su primitivo estado de amor de Dios, un amor divino que degeneró en amor propio. El problema es, pues, enteramente diferente. No quiero decir con ello que sea tan sencillo –en realidad será preciso el auxilio de la divina gracia para resolverlo– pero tampoco hay contradicción alguna en plantearlo en estos términos. En suma, el problema, de que se acusa San Bernardo el haber intentado en vano resolver, consistiría en buscar cómo puede devolverse al hombre la semejanza con Dios, sin tener en cuenta que aún conserva en sí mismo la imagen. Lo que se considera como punto de partida de la operación bernardina, no es en realidad más que el segundo tiempo; muy lejos de ser un carácter esencial al hombre, este "amor propio vicioso" es una corrupción adventicia en él, y consiguientemente capaz de eliminación, que la gracia tendrá por efecto curar.

Por no haber reparado en este punto, se han embarazado en complicadísimas dificultades, a riesgo de imputarlas a San Bernardo. Se puede afirmar con entera certeza: "no hay más que una corriente del apetito humano que requiera ser encauzada": pero no es cierto decir que San Bernardo conciba la *cupiditas* "como el fondo mismo del apetito humano que la *caritas* conservará y dirigirá"[2]. Expresarse así, equivale a dar un corte en la historia del amor cisterciense y crecer que esta historia comienza después de ese corte. No, la única corriente que se trata de encauzar no es la *cupiditas*: es el amor divino que, desviado accidentalmente en nosotros bajo la forma de apetito, no requiere más que tomar de nuevo su curso normal y primitivo. Por eso, el punto de partida de análisis es para San Bernardo, y debe serlo para nosotros, el estado efectivo sin el cual ni se plantearía la cuestión, ni habría problema que resolver; para él este problema consiste en recobrar la salud en la enfermedad, y no en encauzar tan perfectamente la enfermedad que de ella se siga la salud.

---

[1] P. ROUSSELOT, *Pour l´histoire du problème de l´amour au moyen âge* (Baeumker- Beiträge, VI, 6), Münster i. W. 1908, p. 51.

[2] *Op. cit.*, pp. 51-52.

Los grados del amor. Cierto es que el mismo San Bernardo se expresa a las veces como si tal fuera su intención. Jamás la caridad, dice el Santo, irá sin el temor, ni la concupiscencia, pero ella

lo ordena; en una palabra, no se trata de no llegar nunca a no amarnos más que a nosotros mismos, sino a no amarnos más que por Dios[3]. ¿No está en eso este fondo común de arraigadísima concupiscencia que tratamos de encauzar hacia la caridad? Y tanto más fuerte es la objeción cuanto que es posible corroborarla con el célebre análisis de los grados del amor, cual se encuentra en el tratado *De diligendo Deo*, o por decir mejor, en la *Epistola de caritate* dirigida a los Cartujos y que forma parte de la conclusión de dicho tratado. Porque, en efecto, en ella distingue San Bernardo cuatro grados de amor: en el primero, el hombre se ama a sí por sí mismo y se halla en estado de concupiscencia casi pura; en el segundo, el hombre comienza a amar a Dios, porque cobrando conciencia de su propia miseria, se percata de que para salir de ella necesita el auxilio divino. Amar a Dios así, es aún codicia, pero reparemos que al fijarse ya en el objeto propio del amor, la codicia prepara la curación de la enfermedad que aqueja al hombre y le pone en el camino de la caridad. Lo que ella ama todavía imperfectamente tiene sin embargo razón para amarlo, hasta imperfectamente, por ser esa la única manera de llegar a amarle mejor. Y, en efecto, este segundo grado conduce muy presto a otro tercero, que le es superior. A fuerza de dirigirse a Dios por necesidad, el alma comienza presto a sentir que es dulce vivir con Él; por eso, comienza a amarle por Él mismo, pero sin dejar de amar todavía por sí misma, de suerte que vacila alternativamente entre el amor puro y una codicia no libre de interés, aunque bien ordenada, en este estado es donde el alma permanece por más tiempo, y hasta le es imposible salir completamente de él en esta vida. Superar por completo este amasijo de codicia y de amor desinteresado, elevarse al amor puro de Dios, sería salir de esta vida y vivir ya la de los bienaventurados en el cielo. Recalquemos bien este punto, sobre el cual habremos de insistir de nuevo, porque es esencial: jamás, en ningún estado, el amor del hombre a Dios es en esta vida un amor absolutamente puro, y he aquí el por qué habrá siempre una separación clara entre los estados místicos más sublimes y la visión beatifica. Pero añadamos este segundo punto, que no es menos importante: la diferencia entre el tercero y cuarto estado del amor no consiste en que el tercero lleva aún consigo algo de amor propio, de que está libre el cuarto, no; la diferencia está necesariamente en otra parte, porque el amor de sí mismo subsiste hasta en la visión beatífica. San Bernardo se expresa claramente sobre este punto: el amor puro de Dios no es un estado en el que el hombre cesaría de amarse a sí mismo, antes un estado en el que no se ama ya a sí mismo más que por Dios: "Iste est tertius amoris gradus, quo jam propter se ipsum Deus diligitur. Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligat homo nisi propter Deum"[4]. ¿Cómo no ver en tales expresiones, subsistiendo la codicia que esperamos eliminar, la contradicción en los términos por donde queríamos negar que San Bernardo hubiera agravado la posición del problema?

Las contradicciones en los términos no son peligrosas cuando están sólo en los términos, porque entonces basta explicar los términos para que la contradicción

[3] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, XIV, 38; P. L. t. 182, c. 998 A. cf. P. ROUSSELOT, *op. cit.*, p. 52.

[4] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, IX, 26-X, 27; P. L. t. 182, c. 989-990. – cf. *op. cit.*, XV, 39; c. 998 D: "et nescio si a quoquam hominum quartus (gradus) in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilitet diligat homo tantum propter Deum".

desaparezca. Para responder a la cuestión así planteada, nos es preciso tomar y ahondar el problema total de la vida de caridad, cual se vive en un claustro cisterciense, porque jamás se explicaría cumplidamente el amor así concebido, sin definir la relación del amor con sus diferentes objetos. Ahora bien, la unión mística no es más que el coronamiento del amor de Dios en esta vida; por eso cabalmente se halla aquí encerrada toda la interpretación de la mística cisterciense.

El origen de todas las dificultades parece ser la tendencia, que ciertos historiadores tienen a definir de una manera abstracta los términos de que se sirven los filósofos o los teólogos en lugar de definirlos habida cuenta de los problemas concretos, cuya solución preparan . Por ejemplo, en San Bernardo sería imposible considerar la definición del amor como una de las posibles respuestas a esta pregunta abstracta: ¿qué es el amor? Para él, la cuestión ya ha recibido su respuesta: el amor es Dios. Inútil es, después, preguntarse a qué consecuencias podrían llevar sus fórmulas en una doctrina

57-

en la cual Dios no fuera el amor, porque lo es y ello basta. De idéntica manera se plantea el problema por lo que concierne al otro elemento de la solución: la naturaleza del hombre, lo que fue y podría ser todavía, lo que es y lo que podría volver a ser. El hombre, para San Bernardo es otro hecho, es una imagen divina que ha perdido su semejanza, pero puede recobrarla, dado que Dios se la restituya. Intentar interpretar independientemente de los hechos fórmulas que no tienen sentido más que con relación a ellos, es evidentemente comprometerse en dificultades insolubles, de las cuales debemos intentar salir.

Coloquémonos de nuevo, pues, en la situación del Cisterciense que acaba de hacer el aprendizaje de la caridad, bajo la dirección de su Abad. La caridad, tal como la hemos definido, es una liberación de la voluntad. En este sentido es cómo por ella nuestro querer se va desembarazando progresivamente de la "deformación", que le impone el temor, y del "encorvamiento" del propio querer. Dicho en otros términos, en lugar de querer una cosa porque teme que de ahí se le siga otra, o de quererla por buscar otra, en adelante y por haber elegido el único objeto que puede quererse por sí mismo, puede tender hacia él por movimiento directo, simple; en una palabra, por un movimiento "espontáneo". Y por "espontáneo" entendemos aquel movimiento cuya explicación no requiere la intervención de ningún movimiento externo al movimiento mismo, antes al contrario que contenga en sí su completa justificación. Desear una cosa por temor de otra, no implica movimiento espontáneo; como supone también un movimiento causado de afuera, el desearla con el fin de lograr otra, en cambio, amar es querer lo que se ama, porque se ama, que es cabalmente en lo que consiste la espontaneidad. Si, pues, la espontaneidad es la manifestación de la voluntad bajo su forma pura, se puede afirmar que al volverla espontánea, la vuelve voluntaria, la restituye a sí misma, la hace volver a ser una voluntad.

Por otra parte, se ha dicho que la sola medida que conviene al amor del hombre a Dios, es la ausencia de medida. ¿Dónde se parará, pues, la voluntad amante en el camino del amor? O por decir mejor: ¿cuál puede ser la naturaleza del fin que persigue una voluntad tal, cuando se propone amarlo sin medida? Alcanzar a Dios, sin duda, poseerle; pero ¿cómo, en qué sentido, bajo qué forma? Tal es la cuestión que importa resolver antes de inquirir en qué es desinteresado el amor o no lo es, porque su naturaleza solamente puede aparecernos y hacérsenos inteligible con relación a determinado fin. Intentemos, pues, precisar la naturaleza de este fin.

El término de la vida de caridad. Y en primer lugar, notemos que si el claustro es *un* paraíso, no es el paraíso. Colóquese tan alto cuanto se quiera el término de

la vida mística y el objeto del amor en esta vida, en ningún caso se le deberá confundir con la visión beatífica. Dícese con harta frecuencia que el éxtasis es un gusto anticipado de la bienaventuranza, y no es falsa la expresión, pero, sin embargo, no es más que una metáfora. Es propio de la esencia de la bienaventuranza el ser eterna, porque ¿qué sería sino una miseria, la beatitud que corriera el riesgo y amenaza de perderse en cualquier instante? El extático, aun aquel que es arrebatado al tercer cielo, no por eso deja de ser un simple morador de la tierra; es contradictorio imaginarle como una suerte de elegido provisional y por consiguiente es cierto que el término del amor no podría ser, en esta vida, la visión facial de Dios, ni la posesión del soberano bien cual es en sí, pudiendo ser sólo tan cortas una semejante posesión y visión[5].

58-

Sin embargo, es cierto decir que el término de la vida, aún desde aquí abajo, es alcanzar a Dios y alcanzarle directamente, verle, en cierto sentido, con una visión inmediata; gustarle, tocarle. Para apreciar hasta qué punto ha de tomarse en serio semejante ambición de la mística cisterciense, basta parar mientes en el acentuado "espiritualismo" que caracteriza esta doctrina. San Bernardo –habremos de insistir en ello– tiene por posible la unión del alma con Dios, por razón de la espiritualidad absoluta de Dios y de la espiritualidad del alma humana misma. Y porque se trata de dos espíritus por eso es posible su contacto, su unión y su misma fusión; de donde resulta la consecuencia inmediata que el alma no puede alcanzar a Dios más que después de haberse elevado sobre toda realidad material y sobre toda imagen corporal. No basta, pues, ofrecer a San Bernardo un sueño místico, o incluso una aparición sobrenatural, aunque sea la de Dios; sin duda que éstas son gracias altísimas y sería insensatez menospreciarlas, pero no son éstas a las que tiende San Bernardo, ni las que aconseja ambicionar. El término de sus ansias místicas aquí abajo es un estado de unión con Dios, que no sea la visión beatífica, porque en él Dios no se revela tal como es en sí, aunque, sin embargo, nos revela algo de lo que es[6].

---

[5] No creo que haya habido verdadera vacilación acerca de este punto del pensamiento de San Bernardo. En todo caso, su posición es clara en los sermones sobre el *Cantar de los Cantares*: "At talis visio non est vitae praesentis, sed in novissimis reservatur, his dumtaxat qui dicere possunt: *Scimus quia cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est (I. Joan*. III, 2). Et nunc quidem apparet quibus vult; sed sicuti vult, non sicuti est. Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum, sicuti est, potest, aut potuit in corpore hoc mortali; poterit autem in immortali, qui dignus habebitur. Itaque videtur et hic, sed sicut videtur ipsi, et non sicuti est". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 2; P. L. t. 183, c. 941. Este texto tan seguro parece debe ser puesto como la regla que permite interpretar los otros. Y esta regla es que no es imposible la visión de Dios en esta vida, pero que *ningún* hombre le ha visto jamás "cómo es". Cuando se compara con esta fórmula las explicaciones, contrarias en apariencia, que San Bernardo da a propósito de San Benito, se ve que, en efecto, le atribuye el conocimiento de las cosas en Dios, visión mística análoga a la de los ángeles y más que humana, pues propio es del hombre conocer a Dios en las cosas, y no las cosas en Dios. El *raptus* de San Benito consistió, pues, en una "visión en Dios" breve, la cual supone a la verdad cierta visión de Dios, pero no de Dios *sicuti est* (véase *De diversis*, sermo IX, 1; P. L. t. 183, c. 565 C D). De igual modo, cuando se examina atentamente, el texto en que San Bernardo cita a Moisés, Felipe, Tomás y David como que habían visto a Dios, no implica, en su terminología, que ellos le hayan visto como es: *In Cant. Cant.*, sermo XXXIII, 8-9; P. L. t. 183, c. 949-950; y sermo XXXIV, 1; donde se ve que aun Moisés no recibió de Dios sino una visión inferior a lo que ambicionaba: *op. cit.*, P. L. t. 183, c. 959-960. Se puede, pues, mantener la conclusión de que San Bernardo rechazó toda identificación de la unión mística, aun del *raptus*, con la visión beatífica.

[6] Ni aún a los justos del Antiguo Testamento se les concedió gozar de la divina presencia "sicuti est, sed sicut dignata est"; además: "haec demonstratio, non quidem communis, sed tamen foris facta est, nimirum exhibita per imagines extrinsecus apparentes, seu voces sonantes. Sed est divina inspectio, eo differentior ab his quo interior, cum per se ipsum dignatur invisere Deus animam quaerentem se, quae tamen ad quaerendum toto se desiderio et amore devovit". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*., sermo XXXI,

Semejanza y conocimiento. Para comprender la naturaleza de este género de estados, cualquiera que sea el nombre que les dé San Bernardo y descríbales de cualquier manera que sea lo esencial es tener presente que la primera condición de toda manera de conocer es cierta manera de ser. Fiel a la antigua doctrina griega: sólo el semejante puede conocer a su semejante, Bernardo afirma que la semejanza del alma con Dios es la condición necesaria del conocimiento que tiene de Dios, que ni el ojo ve siquiera al sol tal como es, sino solamente como ilumina los objetos, sean éstos el aire, una montaña, o un muro; y no vería estos mismos objetos, si no participa de la naturaleza de la luz con su transparencia y su limpidez; y en fin, aunque trasparente y límpido no ve la luz más que en la medida de su limpidez y de su transparencia[7]. Estas no pasan de ser comparaciones pero podemos servirnos de ellas, si procuramos darles un sentido propiamente espiritual. Significan, en efecto, que la condición inmediata de la visión beatífica será una perfecta semejanza del hombre con Dios; que esta semejanza es al presente imperfecta en demasía para que podamos pretender la visión beatífica; y en fin, que cuanto más crezca nuestra semejanza con Dios más crece también el conocimiento que tenemos de Él. Las etapas del camino que nos acerca a Él son pues los progresos espirituales del espíritu nuestro en el orden de la semejanza divina. Progresos que obra el Espíritu Santo, pero los obra en nuestro espíritu, y gracias a ellos nos acercamos paulatinamente a este estado divino, donde el alma verá a Dios tal cual es Él es en sí, porque será, no lo que Él es, sino tal como es Él[8].

Porro jam praesentibus non aliud est videre sicuti est, quam esse sicuti est, et aliqua dissimilitudine non confundi. Sed id tunc, ut dixi. La fórmula es de importancia capital, pues nos explica primeramente por qué la unión con Dios debe ser exclusivamente espiritual. Fundada en

una transformación interior del alma, no podría realizarse cumplidamente mediante un conocimiento de Dios por medio de sus criaturas, ni siquiera por una visión de Dios bajo forma de imágenes exteriores; para que esta unión se realizase, se requiere que el alma misma se cambie interiormente, que sea purificada clarificada y restaurada a semejanza de su Creador[9]. Todo debe obrarse aquí en el interior y nada hay que pueda suplir esta purificación del alma que la asemeja a su objeto. Pero veamos, al mismo tiempo, cuál es la naturaleza de esta necesaria transformación: una eliminación progresiva de la desemejanza, que nos la hará conocer en la misma medida en que nos vaya rehaciendo semejantes a Él.

San Bernardo ha insistido repetidas veces en la descripción de estas transformaciones purificantes y progresivas asimilaciones. Es harto difícil decir si los estados místicos se clasifican en él según una jerarquía definida y cuál pudiera ser ésta. Los dos principios en que se apoya con firmeza, son la superioridad de los estados puramente "espirituales" sobre aquellos en que las imágenes juegan aún su papel, y el carácter esencialmente diverso, sin medida común, de las experiencias místicas individuales. Ya hemos comentado el primero; el segundo va vinculado igualmente a esta otra idea fundamental que hemos recordado: en esta vida, no puede verse a Dios

---

4; P. L. t. 183, c. 942. – cf. La fórmula precisa que sigue: "Non tamen adhuc illum dixerim apparere sicuti est, quamvis non omnino aliud hoc modo exhibeat quam quod est"; *ibid.*, 7; c. 943 D. Sobre las visiones concedidas a los Patriarcas del Antiguo Testamento, cf. PSEUDO-DIONISIO, *Coel. hier.*, trad. J. Escoto Erígena, P. L. t. 122, col. 1047 B C.

[7] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 2; P. L. t. 183, c. 941.

[8] *Op. cit.*, 3; c. 941 C D.

[9] *Op. cit.*, 3-4; c. 941 D-942 C.

tal como Él es en sí. De aquí resulta, en efecto, que Dios no puede ser visto más que como Él se digna dejarse ver, y pues su libertad en la distribución de las gracias es absoluta, nada hay que permita concluir de la naturaleza de un favor místico por otro concedido por Dios en diferentes condiciones y a diferentes sujetos[10]. Y he aquí también por qué la naturaleza de la unión divina no se presta a descripciones generales, aplicables a cada caso particular; sola la experiencia puede hacernos conocer lo que son tales estados, y la experiencia del uno no vale para el otro: cada cual debe beber el agua de su propia fuente[11].

Quizás este tan acentuado individualismo de los estados místicos disuadió a San Bernardo intentar una clasificación sistemática; porque es imposible clasificar sin comparar, y este decidido partidario del *nosce te ipsum* demostró siempre la mayor repugnancia a comparar su propia experiencia, que le era conocida, con la de los demás, la cual naturalmente le era desconocida. A las veces insiste más sobre las condiciones teológicas de la unión con Dios y procura describir la economía de las gracias divinas que la preparan; otras, busca más bien ir tras las huellas de la acción de estas gracias en el alma y remontarse por los efectos a su causa. Intentemos también nosotros en uno y otro esfuerzo, y primero preguntémosnos en que condiciones es posible, de parte de Dios, la unión del alma con Él por el amor.

La ley de la caridad. En la Trinidad, el Padre engendra al Hijo, y del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo; Él es, pues, el lazo del uno y del otro; pero el Espíritu Santo es caridad –y porque es caridad es lazo– de suerte que se puede decir de Él que, en cuanto caridad, el Espíritu Santo asegura de algún modo la unidad de la Trinidad[12]. Esto es lo que expresa cuando se dice que

---

[10] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 9; P. L. t. 183, c. 888-889. cf. sermo XXXI, 2; c. 941.

[11] SAN BERNARDO, *De consideratione*, II, 3; P. L. t. 182, c. 745 D. cf.: “Hodie legimus in libro experientiae... hunc proprium experimentum... Audi expertum...”. *In Cant. Cant.*, sermo III, 1; P. L. t. 183, c. 794. – Sermo XXII, 2; c. 878-879. Véase J. SCHUCK, *Das religiöse Erlebnis beim hl. B. von Clairvaux*, pp. 23-24.

[12] El Espíritu Santo, unión del Padre y del Hijo, será pues, también, según la doctrina de San Bernardo, la unión del alma con Dios. El mismo papel representa en la de Guillermo de San Teodorico, pero hácelo de otra manera. En el tratado *De diligendo Deo* (XII, 35; P. L. t. 182, c. 996; que es en realidad la *Epistola de caritate* dirigida a los Cartujos como respuesta a las *Méditationes* de Guigue I) San Bernardo construye su doctrina sobre la noción del Espíritu Santo concebido como ley de la vida divina; en cambio, cuando Guillermo de San Teodorico redacta su *De contemplando Deo*, o no conocía aún esta doctrina, o bien prefería seguir un camino más directo, pues plantea así el problema: Jesucristo quiso que sus discípulos fuesen una misma cosa en Él y en el Padre, como Él mismo y el Padre son uno (*Joan.*, XVII, 21). Ahora bien, el Padre y el Hijo son uno por el Espíritu Santo; luego es por Él por quien nosotros podemos unirnos con Dios. La solución evidentemente, está en que, al recibir al Espíritu Santo como don (bajo la forma de don): la gracia, participamos de la vida divina, pues, al entrar en nosotros el Espíritu Santo, por el mismo hecho está en nosotros el amor del Padre al Hijo y del hijo al Padre. Entonces, pues, es Dios quien se ama en nosotros, por no ser el amor que nosotros le tenemos más que el don gratuito del amor por el cual Él se ama a sí mismo: “Tu te ipsum amas in nobis, et nos in te, cum te per te amamus, et in tantum tibi unimur, in quantum te amare meremur” (GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De contemplando Deo*, VII, 15; P. L. t. 184, c. 375 B). Ahora bien, este amor de Dios por Dios, es el Espíritu Santo, luego Dios mismo; de donde resulta que el don de la caridad nos hace linaje de Dios; (*Act.*, XVII, 29), nos hace dioses (*Ps.* 81, 6), y, en virtud de esta adopción, nos autoriza a dar a Dios el nombre de Padre que el Hijo puede darle por naturaleza y nos une con Él, no sólo por el amor, más por la bienaventuranza (*Op. cit.*, VIII, 16; c. 375 D) que le es inseparable. Guillermo de San Teodorico halla, pues, en la vida de la gracia, don del Espíritu Santo, el atajo, el “compendium”, que lleva a las experiencias místicas afectivas descritas en su tratado (IX, 20; c. 378 C D). Careciendo de datos cronológicos ciertos que nos permitirían situar los tratados de Guillermo en relación con los de Bernardo, es imposible formular hipótesis alguna sobre su posible filiación. A pesar de la notable coincidencia de sus puntos de vista, no he logrado descubrir la menor traza de una influencia del uno sobre el otro, lo mismo en los raciocinios, que en la redacción; y, mientras no se haya

la caridad es la *ley* de Dios; expresión que significa dos cosas: primera, que Dios vive de la caridad, y segunda, que todo aquél, que quiere vivir de la vida de Dios, no puede lograrlo más que viviendo de esta misma caridad, es decir, recibiéndola de Él como un don. Por este lazo sustancial se conserva en Dios, como por su ley, la unidad suprema e inefable; pero recuérdese el carácter esencial de la caridad; ésta es por definición voluntad común; casta, es decir, desinteresada; inmaculada, o sea sin sombra de propio querer: *lex ergo Dei immaculata caritas est, quae non quod sibi utile quaerit, sed quod multis*. Va, pues, a complicarse la divina caridad: substancial en Dios, será una cualidad en la criatura, *qualitatem*, o cierto accidente, *aliquod accidens*. Así pues, "se puede decir con razón que la caridad es Dios, y que es el don de Dios; luego la Caridad da Caridad; la caridad substancial da la accidental "Pero en virtud de este don, por el cual Dios la confiere al hombre, la caridad que era la ley de Dios pasa a ser la ley del hombre. "Esta es la ley eterna, creadora y reguladora del universo. Por ella fueron hechas todas las cosas con peso, número y medida, y nada existe sin ley puesto que, hasta ella, que es la ley de todo, no ésta sin ella, aunque, sin embargo, no es otra que ella misma; y por lo cual, bien que no se ha creado, se gobierna al menos"[13]. Fórmulas de extraordinaria densidad, que ordenan toda la economía de la liberación del amor humano.

Consideremos, en efecto, la posición de una voluntad "deformada" u oprimida todavía por el temor o "encorvada" por el apetito. Sabemos que Dios mismo vive conforme a una ley –*nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege*–, luego con mayor razón tendrán también la suya el siervo o el mercenario; las tienen pero las que ellos mismos se han forjado. No aman a Dios; porque Dios no se ama más que a sí mismo y se ama totalmente; el siervo y el mercenario no viven por la ley divina, porque en vez de vivir de la caridad, viven bajo otra ley, bajo la ley del temor o la de la concupiscencia. A las claras se ve aquí en qué consiste la perversidad de la propia voluntad; se prefiere a la voluntad común y eterna, y mucho más, pretende imitarla haciendo lo que solamente su Creador puede hacer, es decir, ser ella sola su propia ley, gobernarse a sí misma, hacer que su voluntad sea también su ley. Pero por justa paga sucede que, al querer substraerse de la ley de la caridad, la voluntad permanece sujeta al orden inmutable y necesario de la ley eterna. ¿Qué ha menester Dios, para castigar al hombre, e inflingirle un nuevo castigo?, bástale dejarle la propia voluntad, que ella lleva consigo su propio castigo. En lugar del ligero yugo de la caridad, el siervo y el mercenario han de soportar el yugo insoportable de la propia voluntad; yugo pesado, porque si la caridad es espontaneidad, libertad, la voluntad propia es servidumbre; en lugar de hacer al hombre *spontaneus*, le hace *invitus*, incapaz de obrar por un movimiento de amor, simple y directo, y, al contrario, le condena a no querer jamás cosa alguna sino por temor o por codicia. Dios sigue, pues, en el inmutable goce de su libertad, y nos abandona a la servidumbre que hemos elegido. En oposición con nosotros mismos y divididos contra nosotros, no podemos más que dirigir a Dios esta súplica: "*¿Por qué*, Señor, Dios mío, *por qué no perdonas mi pecado y no borras mi iniquidad*? (Job, 7, 21). Dame que, arrojando lejos de mí el peso abrumador de mi propia voluntad, respire, al fin,

---

prueba de lo contrario, quedo persuadido de su completa independencia. La crítica interna confirmaría pues la hipótesis, propuesta por dom A. Wilmart, según la cual Guillermo habría compuesto este tratado anteriormente a su entrada en Signy (=que atribuye la composición de este tratado al período precisterciense de la vida de Guillermo): *art. cit.*, Revue Mabillon, 1924, p. 166.

[13] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, XII, 35; P. L. t. 182, c. 996. – Acerca del papel del Espíritu Santo como lazo de unión: *In Cant. Cant.*, sermo VIII, 4; P. L. t. 183, c. 811-812.

bajo la carga ligera de la caridad; ni me vea ya cohibido por el temor servil o seducido por la codicia del mercenario, antes me deje llevar del espíritu tuyo, el espíritu de libertad, con que obran tus hijos: el cual de testimonio a mi espíritu de que también yo soy uno de ellos, pues una misma es la ley tuya y mía, y de que, cual Tú eres, así soy yo también en este mundo. Porque quienes obran según dice el Apóstol: *Nada debáis a nadie, salvo el mutuo amor*; sin duda, cual es Dios, así viven también ellos en este mundo: estos tales ya no son siervos ni mercenarios, sino hijos[14].

Para quien sigue la deducción de San Bernardo, claramente aparece una vez más que su doctrina de la libertad es una de las piezas esenciales de su mística. De nada aprovecharía al hombre buscar esta libertad sacudiendo toda ley, pues Dios mismo vive por la suya, antes, al contrario, le sería más conducente someterse voluntariamente a la sola ley que sea verdaderamente liberadora, por ser la misma de Dios, que es libertad. En este sentido ha de entenderse la frase de San Pablo (I Tim., I, 19): j*ustis non est lex posita.* La cual de ninguna manera significa que no haya ley para los justos, sino que su actitud ante ella es tal, que cesa de pesarles cual carga abrumadora o de atarles y servirles de traba. Y he aquí por qué Dios dice también: *tollite jugum meum super vos* (*Matt.*, XI, 29), que es como si dijera: yo no os impongo este yugo, sino tomadlo vosotros mismos de suerte que, aunque jamás estéis sin ley -*sine lege*-, tampoco estéis, sin embargo, bajo la ley –*sub lege*[15]. En una palabra, lo que San Bernardo nos pide que hagamos es renunciar a tener nuestra propia ley y aceptar la de Dios; que elijamos nuestra libertad asimilándola a la de Dios.

El aprendizaje del verdadero amor, consiste, pues, en pasar el plano del amor sensible para unirse a la vida puramente espiritual de la divina caridad. Y el medio mejor para determinar en qué condiciones es posible tal tránsito, es considerar primero el caso extremo en el cual hay la seguridad de haberse consumado: semejante caso es el del "arrobamiento" divino o *raptus*; pues esta palabra designa propiamente los estados extraordinarios en los cuales el alma es elevada desde esta vida a la visión de Dios. La Escritura aporta la promesa de la misma y pone la condición esencial para ella por parte del hombre: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matt.*, V, 8). Está, pues, claro que quien pretende gozar de la visión de Dios, necesita la pureza de corazón; pero, cabe añadir que, al de corazón puro, está prometida esta visión beatificante. ¿Por qué y cómo se le concederá?.

La semejanza recobrada. El aprendizaje de la caridad es una asimilación progresiva de la vida divina, y el alma que ha alcanzado la pureza está en disposición de recibir los secretos que Dios quiere revelarle. Resumamos por su orden las etapas ya recorridas. Y primeramente, la práctica de la Regla benedictina tal como se observa en

---

[14] SAN BERNARDO *De diligendo Deo*, XIII, 36; P. L. t. 182, c. 995-996.

[15] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, XIV, 37; P. L. t. 182, c. 997. Jamás deben olvidarse los fundamentos de la doctrina: a) todavía subsiste en nosotros la imagen de Dios –el libre albedrío–; b) hemos perdido la doble semejanza que teníamos con Dios – la *libertas consilii* y *la libertas complaciti* – (*De gratia et libero arbitrio*, IX, 31; P. L. t. 182, c. 1018 B); aunque subsistente, la imagen hállase afeada y deformada por el pecado y lo estaría por siempre jamás sin la gracia de Jesucristo (*Op. cit.*, X, 32; c. 1018 C); la gracia ayuda al hombre a recobrar las dos libertades perdidas y consiguientemente también su divina semejanza (*op. cit.*, X. 34; c. 1019). Cotejemos esta conclusión con la doctrina del *De diligendo Deo*, que se esclarecerán recíprocamente. Si todo el problema de la vida mística consiste en hacer suya la ley de Dios, que es la Caridad, está claro que consiste igualmente en procurar en nosotros la purificación de la imagen divina, cosa imposible de lograr sin subsistir la propia voluntad por la voluntad común, o caridad. La doctrina de la restauración de la imagen en la perfecta semejanza forma una sola con la de la libertad; y el punto o término a que tienden una y otra es la unión mística, en espera de la visión beatífica.

el Císter: constituye el aprendizaje de la humildad, es decir de la unión efectiva con la vida de Cristo, el cual en su Encarnación, se manifestó como la misma Humildad. Ahora bien, Cristo es el Hijo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad, aquella por la cual nos es menos inaccesible esta Trinidad, pues se encarnó a fin de proporcionarnos un acceso a las insondables profundidades de un Dios que de otra suerte permanecería oculto para nosotros. Por otra parte, Cristo con la humildad nos ha revelado el misterio de la misericordia; en efecto, con su ejemplo enseña cómo el hombre puede hallar en la experiencia de la propia miseria la

62-

compasión para la miseria ajena. Ahora bien, la compasión es caridad, y la caridad es el Espíritu Santo: la tercera Persona de la Trinidad. Así, pues, el hombre se encuentra conducido a una unión cada vez más íntima y completa con la vida de las divinas personas, y cabe añadir que en adelante esta presta para la iniciación suprema, si al Padre le cumple otorgársela.

En lo sucesivo, en efecto, el Padre puede unir a sí (*conglutinat*) esta razón esclarecida y este querer inflamado de caridad. El corazón del hombre ha venido a ser entonces un corazón "puro", entendiendo por tal, según el sentido técnico que San Bernardo da a esta expresión, un corazón purgado de todo "proprium", es decir: desapropiado. La razón conoce entonces al hombre y le juzga, cual le conoce y juzga a Dios. Y la voluntad, despojándose de su codicia a ejemplo de la razón que acaba de sacrificar su sentir propio, ama al prójimo por compasión, por amor de Dios. Y a medida que se ha consumado esta purificación, el alma ha recobrado su perdida semejanza y se ha vuelto ya tal que Dios puede reconocerse en ella, y al reconocerse pasa por lo mismo a complacerse, pues Dios no puede amarse a sí mismo sin amar aquello que, por ser imagen y semejanza, es como otro Él mismo[16]. Y amándola, o lo que es igual amándose

---

[16] También aquí Guillermo de San Teodorico coincide con San Bernardo, pero por vías totalmente independientes que apenas permiten suponer que haya sufrido su influencia en este punto. En todo caso, ha sabido conservar intacta su originalidad. Ved aquí cómo puede resumirse brevemente su posición: a) el semejante desea naturalmente unirse con su semejante; por eso el hombre, criado a imagen de Dios, ámale naturalmente y Dios ama al hombre mientras brille en él su divina imagen (*De nat. et dign. amoris*, II, 3; P. L. t. 184, c. 382 B C); b) a esta aplicación cristiana de un principio griego se agrega una tesis agustiniana que juega en Guillermo un papel capital que no desempeña en San Bernardo: en la imagen creada se encuentra la memoria; correspondiente al Padre, es en nosotros como el centro de nuestra alma, donde engendra la razón (el Hijo), y de la una y de la otra procede la voluntad (el Espíritu Santo) (*loc. cit.*, c. 382 C D); c) el punto de arranque de la contemplación mística debe ser, pues, un esfuerzo de reconcentración para buscar a Dios donde está Él, o sea en la memoria, en la cual reside y se le halla como Caridad. (*De contemplando Deo*, todo el admirable *De profundis* místico del *Prooemium*, 1-3; P. L. t. 184, c. 365-367); d) he aquí porque Dios es el lugar de origen del amor; pues en Él se halla como en su casa, cual indígena; pero en nosotros, como creado en el hombre por Dios y confortado por la gracia, aunque recibido, es natural. (*De nat. et dign. amoris*, II, 3; P. L. t. 184, c. 382 B) de suerte que cabe afirmar contra Ovidio, que el arte de amar no tiene más que un maestro "natura, et Deus auctor naturae" (*op. cit.*, I, 1; c. 379 C); e) perdido por el pecado original, este arte natural debe aprenderse de nuevo; y su enseñanza sólo puede hacerse por la gracia y bajo la dirección de un sólo maestro: Jesucristo, aunque no sin ayudarse del ministerio de un hombre que recuerde sus lecciones: "Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae inditus; se postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus. Non est autem docendus, ut sit tamquam qui non sit; sed ut purgetur, et quomodo purgetur; et ut proficiat, et quomodo proficiat; ut solidetur et quomodo solidetur, docendus est." *Op. cit.*, I, 2; c. 381 A; cf. VIII, 21 ; c. 398 A; f) trátase, pues, de que el hombre recobre progresivamente la conciencia de esta ley naturalmente innata en él, lo cual logra profundizando con la memoria, en la cual subsiste grabada esta ley. Cabe por tanto afirmar que, mientras que la mística de San Bernardo está fundada principalmente sobre la doctrina de la libertad, la de Guillermo de San Teodorico básase sobre todo en la doctrina de la "memoria", que la une más estrechamente que la de San Bernardo con la tradición que arranca de San Agustín.

a sí en ella, Dios va a poder desear unírsele. Tal es precisamente el sentido de la expresión de que se sirve frecuentemente San Bernardo, cuando dice que el alma ha llegado a ser la "prometida" de Dios. En el lenguaje del Santo esta metáfora designa siempre un estado claramente definido, aquel estado de un alma a la cual, en lo sucesivo, Dios puede querer hacer esposa suya, pues se reconoce en ella, ni se encuentra ya cosa alguna que imposibilite la unión de su amor.

Al llegar a este punto, nada puede reemplazar el texto del mismo San Bernardo, porque es menester acostumbrarse a leerle sustituyendo las imágenes que él emplea por los conceptos claros, pues, para el Santo aquellas no son más que símbolos de éstos.

La unión divina.

I. ENDEREZAMIENTO DE LA RAZÓN POR EL VERBO.

63-

"En primer lugar, el Hijo de Dios, el Verbo y la Sabiduría del Padre, hallando aquella potencia de nuestra alma que se dice razón, deprimida por la carne[17], cautiva del pecado, ciega por la ignorancia y por entero entregada a las cosas de fuera[18], la atrae piadosamente, la levanta prudentemente, la hace entrar dentro de sí misma y valiéndose de ella para que haga sus veces, la constituye juez de sí propia, para que por

---

[17] CARO (sinónimo: *corpus*): el cuerpo al cual está unida el alma. Pero téngase en cuenta que está unida a él en dos sentidos que importa distinguir, pues aquí sólo se trata del segundo.

1º El alma está unida al cuerpo por un lazo de necesidad natural. Obligada a subvenir a sus necesidades, hállase por ello en situación inferior a la de los puros espíritus; pero esa es la situación normal del hombre, y en este sentido, el cuerpo no "deprime" al alma, que implica la unión con el cuerpo. Si el alma ama a su cuerpo cual conviene, se le convertirá, al contrario, en auxiliar y, ayudándose mutuamente, ambos alcanzarán su fin común: la gloria celestial. Véase SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, XI, 31; P. L. t. 182, c. 993-994: "Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono...". — *In Psal. Qui habitat*, sermo X, 3; P. L. t. 183, c. 222 D.

2º Hállase también el alma, no exactamente "unida", sino "sometida" al cuerpo por el pecado. No es este un pecado natural, sino contrario a la naturaleza, por ser el alma superior al cuerpo. Y en este sentido, el cuerpo es una "carga", que "oprime" y "deprime" al alma. Pues en este sentido se toma aquí "caro", al igual que cuantas veces implica servidumbre del alma al cuerpo. cf. "Traxit animam corpus in regionem suam et ecce praevalens opprimit peregrinum (sobre *peregrinus, peregrinare*, véase cap. III, p. 88, nota 2). Factum est namque talentum plumbi, non aliunde tamen, nisi quia sedet iniquitas super illud. Corpus enim aggravat animam, sed utique quod corrumpitur". SAN BERNARDO, *In Festo S. Martini episc.*, Sermo 3; P. L. t. 183, c. 491.

A propósito del pasaje que comentamos, M. Barton R.V. Mills (*Select treatises of S. Bernard of Clairvaux*, p. 105, nota 20) remite con razón a dos importantes textos: *De praecepto et dispensatione*, XX, 59; P. L. t. 182, c. 892. *In Ascensione Domini*, sermo III, 1; P. L. t. 183, c. 304-305.

TEMA ESCRITURÍSTICO: "Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem". *Sap.*, IX, 15.

[18] Ciega por la ignorancia de su propia miseria; ignorancia que lleva por sí misma a que el alma se vuelva hacia las cosas para conformarse a ellas, en vez de procurar conocerse a sí mismo (tema: *Si ignoras te...*). En esto consiste la *curiositas*, primer grado del orgullo: "Quia enim seipsam ignorat, foras mittitur, ut haedos pascat". SAN BERNARDO, *De grad. humilitatis*, II, 10, 28; P. L. t. 182, c. 957 C). El comentario literal del texto hállase en el tratado *De diligendo Deo*, II, 4: "Fit igitur ut sese non agnoscendo egregia rationis munere creatura, irrationabilium gregibus aggregari incipias, dum ignara propriae gloriae, quae ab intus est, conformanda foris rebus sensibilibus, sua ipsius curiositate abducitur: efficiturque una de caeteris, quod se prae ceteris nihil accepisse intelligat". P. L. t. 182, c. 976. – Véase Apéndice I, pp. 179-180.

reverencia del Verbo a quien queda unida, sea acusadora, testigo y juez, y haga contra sí los oficios de la misma Verdad. Y de esta primera unión del Verbo con la razón nace la humildad.

II. ENDEREZAMIENTO DE LA VOLUNTAD POR EL ESPÍRITU SANTO.

"Después, el Espíritu Santo visita con inestimable dignación aquella otra parte o potencia que se llama voluntad, –infecta a la verdad por el veneno de la carne[19], pero removida ya por la razón–, la purifica con suavidad, la mueve con encendidos afectos y la hace misericordiosa[20] para que, así como una piel untada se dilata y extiende, así también ella, bañada toda de celestial unción, se dilate y ensanche hasta extenderse a sus enemigos por el afecto[21]. Y así, de esta segunda unión del Espíritu de Dios con la voluntad humana nace la caridad[22].

64-

III. TRÁNSITO DE LA UNIÓN MÍSTICA.

"Por último, a una y otra parte, es decir a la razón y a la voluntad, la una doctrinada por el Verbo de la verdad, la otra inspirada del espíritu de la Verdad[23]: aquélla rociada con el hisopo de la humildad[24], ésta encendida con el fuego de la

---

[19] Véase más arriba, p. 169, nota 126.

[20] Paso de la humildad, por conocimiento de su propia miseria, a la comprensión para con la miseria ajena. Véase más arriba, cp. III, p. 57.

[21] AFFECTUS: Uno de los cuatro sentimientos fundamentales, de que se componen todos los otros. Son estos: *amor*, *timor*, *gaudium* y *tristitia*. Aquí trátase, evidentemente, del amor. cf. *De dilig. Deo*, cap. VIII, 23; t. 182, c. 987. *In Cant. Cant.*, sermo LXXXV, 5; t. 183, c. 1190. cf. W. WILLIAMS, *éd. cit.*, p. 41, nota 9.

Es menester distinguir a menudo las AFFECTIONES de los *affectus*.

AFFECTIONES: Son los diversos sentimientos que el alma puede experimentar respecto de Dios. Son cinco, y cada uno de ellos determina una distinta relación del hombre para con Dios.

Timor, estado de *servus*.
Spes, estado de *mercenarius*.
Obedientia, estado de *discipulus*.
Honor, estado de *filius*.
Amor, estado de *sponsa*.
Véase *In Cant. Cant.*, sermo VII, 2; P. L. t. 183, c. 807.

Tomados en sentido propio, las *affectiones* son sentimientos complejos y compuestos de los diversos *affectus* fundamentales (véase: *Affectus*). Sin embargo sucede con harta frecuencia que Bernardo emplea *affectiones* en sentido de *affectus*, acomodándose entonces a la terminología recibida, pero cuando clasifica las *affectiones* según acabamos de indicar, sigue la suya propia.

[22] La caridad es la "voluntad común" al hombre y a Dios; brota, pues, de la unión de nuestra voluntad con el Espíritu Santo, amor común del Padre y del Hijo. Véase más arriba, pag. 70.

[23] Acerca de la función "docente" del Espíritu Santo, véase: SAN BERNARDO, *In Festo Pentecostes*, sermo I, 5; P. L. t. 183, c. 325.

[24] El hisopo es para San Bernardo uno de símbolos de la humildad; ahora bien, como la humildad es purificadora, de ahí por qué leemos inmediatamente después, que, por la humildad, el alma está sin mancha. Tema escriturístico: "Asperges me hyssopo et mundabor" (*Ps.* L, 9). En este sentido comenta el Santo el simbolismo del hisopo en *In Cant. Cant.*, sermo XLV, 2; P. L. t. 183, c. 999-1000. Por otra parte, se complica con la adicción de un dato tomado de la botánica simbolista: el hisopo es una "humilis herba et pectoris purgativa humilitatem significans" *Ibid.* y *In dedicatione Ecclesiae*, sermo I, 4; P. L. t. 183, c. 520 B. – Como un símbolo jamás excluye otro, la humildad puede ser aún representada por el nardo, al cual se le atribuye las idénticas propiedades medicinales: *In Assumptione B. Mariae virginis*, sermo IV, 7; P. L. t. 183, c. 428 D (tema escriturístico: *Cant. Cant.*, I, 11); cf. *In Cant. Cant.*, XLII, 6; P. L. t. 183, c. 990 B. – par la colombe: *In Cant. Cant.*, XLV, 4; P. L. t. 183, c. 1001. – por la aurora: *De diversis*, sermo XCII, 3; P. L. t. 183, c. 711 D.

caridad: finalmente, el alma ya perfecta, por la humildad, sin mancha[25]; por la caridad sin arruga[26]; cuando ya ni la voluntad contradice a la razón[27], ni la razón disfraza y disimula la verdad[28]; únela el Padre estrechamente a sí cual esposa vestida de gloria, de tal modo, que ni la razón pueda ya pensar en sí, ni la voluntad cuidarse del prójimo, sino que en nada halle esta bienaventurada alma deleite y regalo, sino en decir: *introduxit me Rex in cubiculum suum*: introdújome el Rey en su aposento(*Cant.*, I, 3).

"Digna es, en verdad, esta alma de pasar ya de la escuela de la humildad[29], en que, aleccionada por el Hijo[30], aprendió a entrar dentro de sí misma, según aquella amenaza que se le había hecho: *si ignoras te, egredere et pascere hedos tuos*: si no te conoces, sal y vete a apacentar tus

65-

cabritos (*Cant.*, I, 7); digna, digo, de pasar de esta escuela de la humildad y de ser por el amor[31] introducida, guiada por el Espíritu Santo, en las despensas de la caridad[32], que deben entenderse los pechos de los prójimos[33], para de allí, recostada sobre flores,

---

[25] La mancha es el pecado; el pecado es voluntad propia; la humildad, voluntad común pues es sumisión y unión con la divina voluntad; por eso la humildad quita la mancha del pecado y hace al alma inmaculada. cf., nota precedente, y en el cap. III, pag. 54.

[26] No conozco texto alguno en que comente expresamente esta imagen. Quizá sea preciso relacionarla con esta otra, frecuente en San Bernardo, que describe la codicia, o voluntad propia, como un "affectus contractus", *Sine ruga* significaría que la caridad, haciendo perder al alma su figura contrahecha, en cierto sentido la allana y le hace perder las arrugas o rugosidades. Por lo demás, San Bernardo acaba de decirnos que la caridad unge el alma "ita ut more pellis quae extenditur, ipsa quoque... per affectum dilatetur". Es, pues, muy probable que el Santo quiera expresar aquí esta enmienda de la contracción del alma por la caridad.

[27] Según las interpreta M. Barton R. V. Mills (*éd. citée*, p. 106, nota 18), estas palabras significarían el *liberum consilium*. Yo creo más bien que significan el *liberum complacitum*, es decir, la aceptación por la voluntad de los juicios de una razón recta. San Bernardo quiere decir: "la voluntad no se opone ya a la razón porque ha sido eliminado el "*proprium complacitum*".

[28] La razón no disimula la verdad porque, gracias a la humildad, ha sido eliminado el *proprium consilium*, es decir, la aceptación y se ha recobrado el *liberum consilium*. Como en estos dos miembros de frase se alude ciertamente al *consilium* y al *complacitum*, preciso es, claro está, que se haga alusión a él en el miembro precedente. No olvidemos, en efecto, que el hombre juzga por la razón: "Judex sui propter rationem".

[29] Tema: *Regula monasteriorum*: "schola divini servitii"; "schola caritatis"; véase el cap. II. Como el Hijo es ejemplo de humildad en su Encarnación, Él es también el maestro que nos la enseña.

[30] Es decir, instruido por el Verbo-Sabiduría, que le ha enseñado a conocerse y juzgarse tal cual es, según el principio del Socratismo cristiano. Tema escriturístico: *Cant. Cant.*, I, 7. Véase más arriba, pag. 30-31.

[31] *Affectionem* en el sentido de *amor*: el amor. cf. p. 75, nota 130.

[32] Segunda etapa: de la humildad, en que la aleccionara el Hijo, el alma, guiada por el Espíritu Santo, pasa a la caridad. – CELLARIA: lugares en que se conservan los frutos de los campos o del huerto y de donde, como una invitación, se escapan sus perfumes. SAN BERNARDO *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 1; P. L. t. 183, c. 884 B.

En el *Cant. Cant.*, I, 3 (cf. II, 4) se lee así: "Introduxit me Rex in cellaria sua"; la Vulgaria dice: "...in cubiculum suum". Bernardo conserva ambos términos y da a cada uno una significación propia. Y les añade otro tercero: *hortus*, de donde provienen las flores y frutos guardados en los cilleros (cellaria). Defínense estos términos *loc. cit.*, 3; c. 885 D y *De diversis*, sermo XCII; P. L. t. 183, c. 714-715. Conforme justamente lo hace notar M. Barton R. V. Mills (*éd. cit.*, p. 106, nota 22) un elemento persiste constantemente a través de los tres textos: *cellarium* tiene un sentido moral , en cambio el *cubiculum* un sentido místico: "Sit itaque hortus simplex ac plana historia; sit cellarium moralis sensus; sit cubiculum arcanum theoricae contemplationis" (*loc. cit.*, P. L. t. 183, c. 885 D). En efecto, en el pasaje que comentamos, los *cellaria* son las virtudes conferidas por la caridad, y que sirven de vía al *cubiculum*, donde se opera la unión mística propiamente dicha.

[33] La caridad nos hace entrar en los pechos o corazones de los demás hombres, pues nos hace compadecernos de su miseria, que conocemos por la nuestra. Véase, p. 57.

rodeada de granadas, esto es de buenas costumbres y santas virtudes[34], ser admitida al aposento del Rey, por cuyo amor desfallece[35].

➠IV. LA UNIÓN MÍSTICA.

"Y aquí, en medio del silencio de los cielos[36], reposarse regaladamente breve rato[37] (como una media hora) entre los ansiados abrazos[38], donde mientras ella duerme, vele su corazón[39] y

---

[34] Tema escriturístico: "Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo" *Cant.*, II, 5.

M. Barton R. V. Mills (*éd. cit.*, p. 107, nota 6), observa: "cf. una mejor interpretación de estas palabras (*Cant.*, II, 5) en *De diligendo Deo* (véanse allí las notas)..." Sobre lo cual se imponen dos advertencias:

1º Los editores de San Benardo, tan atentos y escrupulosos en sus comentarios, parecen preocupados por la cuestión de saber si sus interpretaciones del texto bíblico respetan exactamente su letra. Huelga decir que la exégesis de San Bernardo es una exégesis mística y debe ser tratada como tal, si al menos queremos entenderla como el mismo Santo la entiende;

2º La interpretación de estas palabras en el *De diligendo Deo* puede, en efecto, ser mejor, pero sobre todo es otra. En este último escrito, las granadas son los frutos de la Pasión y las flores las de la Resurrección (*op. cit.*, III. 8; P. L. t. 182, c. 979 A B). El texto corresponde entonces a la meditación de la vida de Cristo y describe las razones de nuestro "amor carnalis" para la vida de Cristo y describe las razones para con Él. Es un grado inferior de la contemplación mística, pero es ya un grado. Aquí, en el *De gradibus humilitatis*, la interpretación de las mismas palabras es moral; San Bernardo lee en ellas el estado de un alma dispuesta para el éxtasis, pero que no ha entrado aún en él. Nada más frecuente que ver el mismo texto interpretado por el mismo autor "moraliter" y después "mystice".

[35] LANGUOR. – Estado en que se halla el alma por la ausencia del objeto amado: *In Cant. Cant.*, sermo LI, 3; P. L. t. 183. c. 1026 B. – Sinónimos: *languor animi*, *mentis hebetudo*, *inertia spiritus*. – Tema escriturístico: *Cant.*, II, 5.

Este estado puede ser el deseo, aún no satisfecho, del *osculum*, o bien el intervalo que media entre dos uniones místicas: *In Cant. Cant.*, sermo IX, 3; P. L. t. 183, c. 816. Y este es el caso en el texto que comentamos. Puede ser también el castigo, permitido por Dios, de algún movimiento del orgullo: *In Cant. Cant.*, sermo LIV,8; P. L. t. 183, c. 1042.

[36] MODICUM. – Palabra que San Bernardo emplea frecuentemente para designar la brevedad de la unión mística. cf. "O modicum et modicum!... *In Cant. Cant.*, sermo LXXIV, 4; P. L. t. 183, c. 1140 C.

Tema escriturístico: "Modicum et non videbitis me; et iterum modicum, et videbitis me". *Joan.* XVI, 17.

[37] Tema escriturístico: "factum est silentium in caelo, quasi media hora". *Apoc.*, VIII, 1. – cf. GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De contemplando Deo*, IV, 10; P. L. t. 184, c. 372 D. – M. Barton R. V. Mills (é*d. cit.*, p. 107, nota 6) hace observar: "Es difícil, por ejemplo, trazar la concernencia del silencio hecho en el cielo (evidente alusión a Rev. VIII; 1) a los sueños de la Esposa...". Sin embargo se esclarece la relación si se le añade que San Bernardo alude aquí a Gregorio el Grande, cuyo comentario místico del mismo texto tiene sin duda presente en el pensamiento. Gregorio compara el alma del justo al cielo; el silencio en el cielo es, pues, el silencio de la vida activa que cede en el alma del justo a la paz de la vida contemplativa. Véase más arriba, pg. 18, y pg. 140 nota 11. El texto de Gregorio el Grande tráelo resumido D. Cuthbert BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, cap. VII, pp. 89-90.

[38] AMPLEXUS. – Abrazo (conjunción) espiritual de Dios, que desea unirse con el alma purificada, y del alma en la cual se infunde Él por la gracia. Tema escriturístico: *Cant.*, II, 6; VIII, 3.

No he logrado dar en San Bernardo con una definición expresa de este término, ni siquiera en el sermón en que comenta *Cant.* II, 6. En cambio, el estado designado por *amplexus* me parece estar descrito, en cuanto es posible, en *In Cant. Cant.*, XXXII, 6; P. L. t. 183, c. 943. Trátase, pues, de una metáfora escriturística para designar el éxtasis, tal como San Bernardo lo analiza en su comentario de *Cant. II*, 7: el sueño del alma en el abrazo divino: *In Cant. Cant.*, sermo LII, 2; P. L. t. 183, c. 1030 C. San Bernardo no ha comentado especialmente el "amplexabitur" de *Cant.* II, 6, sin duda porque todo el sermón LII, que glosa *Cant.* II, 7, es un comentario del mismo.

Nótese una definición del término (del *amplexus* humano al par que del *amplexus* divino) en GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De contemplando Deo*, Prooemium, 3; P. L. t. 184, c. 366 B C.

[39] Tema escriturístico: *Cant.* V, 2. – *Dormio*, comentado generalmente a propósito de los términos:

escudriñe con él los arcanos de la verdad, para apacentarse después, una vez vuelta en sí, con sus regaladas memorias. Allí ve las cosas invisibles y oye cosas inefables, que al hombre no es dado expresar,[40] porque superan toda aquella ciencia que la noche a la noche declara. Pero el día conversa con el día[41], pues bien está que hable la sabiduría entre los sabios y comunique a los espirituales las cosas del espíritu"[42].

De grad. humilitatis, VII, 21 (P. L. t. 182, c. 953). Traducción D. Eloíno Nácar Fúster.

Caracteres de la unión divina. Esta síntesis doctrinal parece ofrecerse a la mente de San Bernardo como un descubrimiento personal. Quizás no sea sino el recuerdo de un hallazgo; sin embargo, fuera una u otra cosa, el mismo Santo no tuvo conciencia ni reparó en ello pues el comienzo de su exposición revela aún el esfuerzo del pensamiento que quiere arrancar alguna intuición todavía confusa, pronta a escapársele[43]. Sea lo que fuere de este punto, las tres etapas así descritas adáptanse fácilmente al célebre texto de San Pablo, del cual éste de San Bernardo es como el comentario doctrinal. San Pablo dice haber sido "arrebatado" al tercer cielo; fijémosnos bien:

SOMNUS, SOPOR. – Estado caracterizado por un doble efecto de la gracia: 1º el alma se ve libre del ejercicio de los sentidos corporales; que es lo que constituye el éxtasis propiamente dicho. Y en este sentido, cabe decir que el *Éxtasis* es el primer momento de este sueño místico. Y este es el estado en que se hallaba Adán en el momento de la creación de Eva: "corporeis excendens sensibus obdormisse videtur". La observación que hace San Bernardo no permite engañarse acerca de lo que quiso decir: "Ille soporatus videtur prae excessu contemplationis". Otra dormición de este género es la muerte de Cristo, pues quedó suspendida en Él la vida sensible, no por un exceso de contemplación, sino por un exceso de amor o caridad: *In Septuag*., sermo II, 1-2; P. L. t. 183, c. 166-167; 2º Mas, no está ahí todo; en el sueño místico, la suspensión de los sentidos externos va acompañada de un "transporte" de los sentidos internos; debiendo entenderse por ello, que sin embargo los sentidos interiores, antes al contrario permaneciendo muy despiertos, son transportados por Dios que los ilumina. Presenta, pues, este estado las apariencias de un sueño, pero es lo contrario de un torpor: "Magis autem istiusmodi vitalis vigilque sopor sensum interiorem illuminat, et morte propulsata, vitam tribuit sempiternam. Revera enim dormitio est, quae tamen sensum non sopiat, sed abducat". *In Cant. Cant*., sermo LII, 3; P. L. t. 183, c. 1031.

[40] SAN PABLO, *I Corinth*. II, 9-10. *II Corinth*. XII, 1-4. Por ser inefable el éxtasis lleva inmediatamente al estado de enajenación en que se hallan los sentidos mientras perdura.

[41] *Ps. XVIII*, 3. – San Bernardo comentó este texto en otra parte, pero en un contexto diferente: *De diversis*, sermo XLIX; P. L. t. 183, c. 671-672. El pasaje que nos ocupa significa probablemente: " Porque superan toda aquella ciencia que la humana razón puede intentar comunicar a otra razón; sin embargo, Dios puede decir estas cosas al alma iluminada, y a nosotros nos es permitido hablar sabiamente entre lo sabios..." etc. Véase el Sermo XLIX, *loc. cit*., para la comparación del día con Dios, y *ibid*., c. 672 A para el sentido de la palabra "eructat".

[42] SAN PABLO, *I Corinth*. II, 13. Texto que San Benardo evoca cuando quiere recordar que no deben tomarse en sentido material, sino espiritual, las imágenes con que se expresa la unión mística. cf. SAN BERNARDO, *In Cant. Cant*., sermo XXXI, 6; P. L. t. 183, c. 943 B init.

Se ve que cabe explicación de eso que M. Barton R. V. Mills (é*d. cit*., p. 107, nota 6) llama "una extraña mexcla de metáforas y alusiones bíblicas (=escriturísticas). Y primeramente, en cuanto a mí se me alcanza, todas las metáforas son alusiones escriturísticas; no se mezclan, pues: son textos de la Escritura interpretados en sentido místico. Además, tal modo de proceder nada tiene de extraño en la Edad Media –y en ella nos encontramos aquí– antes, al contrario, es enteramente clásico (véase E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, pp. 154-169). En fin, cuando se da a estas metáforas su sentido técnico, aparece la ilación de las ideas: "Acallándose la razón un corto espacio de tiempo en el alma del justo, reposa en el sueño del éxtasis deseado; ella duerme, pero su sentido íntimo, el amor, vela en ella y escudriña los arcanos de la verdad, cuyo recuerdo nutrirá, una vez vuelta en sí. Allí ve cosas invisibles y oye palabras inefables que el hombre es incapaz de repetir a otro hombre, pero que Dios puede decir al alma, y de las cuales podemos conversar entre los sabios, sirviéndonos de nuestras experiencias en sentido espiritual para hablar de cosas espirituales.

[43] SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, VII, 20; P. L. t. 182, c. 952 C.

arrebatado y no *llevado*. Porque, en efecto, es el Hijo el que lleva o conduce al alma al primer grado –es decir, al primer cielo– que es de la humildad; y el Espíritu Santo la lleva al segundo grado –o sea al segundo cielo– que es de la misericordia; mas para pasar del segundo al tercero, es menester algo más que una simple dirección: es necesario un rapto, un arrebatamiento. El que es guiado camina por su pie, coopera el movimiento y así es como, bajo la dirección del Hijo y del Espíritu Santo, trabajamos nosotros mismos por adquirir la humildad y la misericordia. Pudo, pues, San Pablo dejarse llevar al segundo cielo, mas, para alcanzar el tercero, le fue preciso ser arrebatado: *rapi oportuit.*

Tal es el sentido de la palabra *raptus*. Quiere, pues, decir que el alma así arrebatada, nada tiene que poner de sí en una tal operación que se obra en ella sin su cooperación y concurso. Por otra parte, este rasgo es característico de las operaciones del Padre. Para rescatarnos se encarnó y descendió a nosotros el Hijo y conversando con nosotros y morando en la tierra fue como obró nuestra salvación. Y también el Espíritu Santo descendió del cielo, de donde viene "enviado"; por eso es conveniente que recorramos la primera y segunda etapa bajo su dirección. Pero el Padre ni descendió jamás del cielo ni jamás ha sido enviado. Cierto que está en todas partes, pero, en su persona es imposible hallarle en ninguno, sino en el cielo. En este sentido preciso es como debemos entender las palabras de la oración por excelencia: *Pater noster qui es in coelis.* La persona del Padre está en los cielos y en ellos permanece; no pudo, pues, San Pablo ser conducido por ella, antes bien arrebatado. Así pues "aquellos a quienes por la humildad llama el Hijo al primer cielo, por la caridad los introduce el Espíritu Santo en el segundo, y los exalta el Padre por la contemplación hasta el tercero. En el primero se humillan en la verdad y dice: *in veritate tua humiliasti me*; en el segundo, se gozan en la verdad y canta: *ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*: oh cuán dulce y regalado es morar los hermanos en mutua unión; puesto que de la caridad está escrito: *congaudet autem veritati.* En el tercero, son arrebatados a contemplar los arcanos de la verdad y exclaman: *secretum meum mihi, secretum meum mihi !"* mi secreto para mí, mi secreto para mí!."[44].

Cabría la tentación de ver en este análisis del *raptus*, la descripción de un estado de distinta especie que los *excessus* de que vamos a ocuparnos en adelante. Por mi parte, no me atrevería a afirmar que San Bernardo no haya tenido conciencia de alguna diferencia entre ambos casos, mas no he logrado encontrar texto alguno que permita distinguirlos claramente, y menos aún clasificarlos jerárquicamente. La discrepancia que aparece entre las descripciones de uno y otro quizá proviene más de la diferencia de los dos puntos de vista que acerca de este género de estado pueden adoptarse: el del teólogo que determina *ex professo* sus condiciones, cual acaba de hacer San Bernardo, y el del místico que se retrata a sí mismo y se apoya en la propia experiencia para intentar decir lo que pasa en él, como San Bernardo va a hacerlo por nosotros. Negar la unidad profunda de los estados que describe, a partir del momento en que se ha elevado a las claras sobre el plano de las visiones e imágenes, sería comprometerse a probar que existe para él una unión del alma con Dios que no sea una asunción del alma por el Padre, como consecuencia de su restauración por el Hijo y el Espíritu Santo. Pues bien, vamos a ver como es esa precisamente la característica de lo que San Bernardo describe como su éxtasis personal. Si en la descripción que de él nos da, San Bernardo parece detenerse en

---

[44] S.BERN., *Op. cit.*, VIII, 23; P. L. t. 182, c. 954-955. – Los textos alegados de la Escritura son por orden: *Matt.* VI, 9; Ps. CXVIII, 75; Ps. CXXXII, 1; *Isa.* XXIV, 16.

el punto en que el alma llena ya de caridad y saltando de gozo a la voz de la verdad, implora del Señor se digne "tender su diestra a la obra de sus manos" para unirla con Él[45], ¿no es sencillamente porque, a partir de ese punto, todo es misterio? Hasta para

el mismo sujeto que lo experimenta, el *excessus*[46] se pierde en lo inefable desde el momento en que es un hecho consumado. ¿Cómo, pues, dar a conocer tales estados?

Condiciones de la unión divina. El primer carácter que los distingue es el de ser contactos inmediatos y directos con Dios; y, por eso, la primera condición que se requiere es que tales contactos sean concebibles. Pues bien, lo son, dado que la inmaterialidad del alma y la absoluta pureza de la espiritualidad de Dios hacen posibles tales comunicaciones. Distínguense cuatro órdenes de espíritus: el de las bestias, el de los hombres, los ángeles y Dios. No parece el animal de principio espiritual, pero como él es esencialmente cuerpo y su *spiritus* es tan poco capaz de existir fuera de un cuerpo muere juntamente con éste. El hombre es diferente. Tiene cuerpo y hasta le es necesario este cuerpo para adquirir los conocimientos sin los cuales le sería imposible formarse ningún concepto de Dios. Así lo dan a entender las famosas palabras de San Pablo: *invisibilia Dei*...las cuales significan claramente que, aun siendo nosotros seres espirituales, necesitamos el cuerpo para adquirir esta ciencia de Dios, sin la cual nos es imposible aspirar a la beatitud. Quizá se objetará el caso de los niños bautizados que mueren antes del uso de la razón y, sin embargo, ven a Dios; pero éste es un milagro de la divina gracia, *et quid ad me de miraculo Dei, qui de naturalibus dissero*? Por lo que atañe al orden natural, el cuerpo forma parte del hombre, y nos sirve de instrumento de conocimiento sin el cual no sabríamos conseguir nuestro fin sobrenatural. Se ve que Bernardo no habría elevado una objeción fundamental contra la epistemología de Santo Tomás de Aquino.

También los ángeles tienen a las veces cuerpos, pero no forman parte de su naturaleza, pues no tienen necesidad de ellos para sí, sino para nosotros. Bernardo no zanja la cuestión de saber si estos cuerpos son "naturales" o "formados", pues comprueba no estar de acuerdo los Padres anteriores, pero afirma claramente que, de todos modos, el conocimiento angélico es puro de todo elemento sensible; los cuerpos de los ángeles no les sirven para conocer, sino para auxiliarnos a nosotros, que somos sus futuros conciudadanos de la celestial Mansión. Con todo, por más espirituales que seamos

---

[45] S.BERN., *Op. cit.*, 24; P. L. t. 182, c. 955. cf. *Job*, XIV, 15.

[46] EXCESSUS. – Término genérico que significa de ordinario toda elevación sobre un estado para alcanzar otro. Un *excessus* es ya el verse libre de sus pasiones. Sin embardo, esta palabra no se toma en sentido místico, sino cuando designa el paso de un estado normalmente humano, aunque fuera alcanzado con la ayuda de la gracia, a un estado sobre humano. Los dos *excessus* más importantes son el que libra al hombre de sus sentidos externos (éxtasis propiamente dicho), y aquel que le saca de sí o enajena su mente (*abductio interioris sensus*).

Por aquí se ve que, hablando estrictamente, sería preciso distinguir el éxtasis del *excessus*, tomando éste en sentido absoluto; pero ambos términos están ligados demasiado estrechamente para que se observe siempre esta precaución.

EXSTASIS.- Palabra rara en San Bernardo; la emplea sin embargo para designar el estado en que los sentidos corporales cesan de ejercer sus funciones. Y en este sentido, entra dentro del género *excessus*; el *excesssus* es el que nos hace salir de la sensibilidad exterior: "Proinde et ego non absurde sponsae exstasim vocaverim mortem, quae tamen non vita, sed vitae eripiat laqueis" C. C., LII, 4; ML. t. 183, c. 1031. – Si el *exstasis* es completo, enajena no sólo los sentidos externos más también los interiores; entonces se identifica con el *excessus mentis*.

nosotros y que lo sean ellos, no podrían ellos unirse directamente a nuestro espíritu, ni nosotros al suyo. Fiel al principio agustiniano de la inviolabilidad de los espíritus, que podrían llamarse la ley de las conciencias cerradas, Bernardo sostiene que ningún espíritu es capaz de juntarse a ningún otro directamente y sin que intermedien señales. Los ángeles son impenetrables los unos respecto de los otros y de los hombres, e impenetrables son los hombres los unos respecto de los otros y de los ángeles; sólo Dios y nadie más puede penetrarlos. "Tal prerrogativa está reservada al Espíritu soberano e ilimitado. Sólo Él, cuando instruye a los ángeles o a los hombres no tiene necesidad de servirse de nuestras orejas corporales para hacerse oír, ni precisa boca para hablar. Él se difunde en nuestras almas por sí mismo, y por sí mismo se hace conocer; siendo puro espíritu, es comprendido por los puros"[47]. En este sentido, cabe, pues, decir que sólo Dios es absolutamente espiritual; ni tiene necesidad de cuerpo para existir, ni para conocer, ni para obrar[48]. Nada se opone a que el Espíritu Santo, si así se digna a hacerlo, penetre directamente nuestro espíritu.

69-

La segunda condición que se requiere para que se realice esta unión es que el Verbo haga de intermediario entre el Espíritu Santo y nuestro espíritu. No que sea ésta, según parece, una necesidad para Dios, ni que dependa siquiera de la esencia de la humana naturaleza, aunque parece provenir de la depravación de dicha naturaleza por el pecado. El Hijo se encarnó para redimirnos, es decir, para restablecer esta posibilidad de amor entre el hombre y Dios, que la culpa había destruido: por eso Cristo es para nosotros la condición necesaria de la divina unión. Cabe ir aún más lejos. ¿Acaso el hombre-Dios no es, en efecto, como un éxtasis concreto en el cual el Verbo asume al hombre y el Hombre es asumido por Dios? Él es el Beso por excelencia, el *Osculum* del Cantar, y por Él podemos aspirar nosotros a los carismas de la vida mística. Tal importancia tiene este punto para las fuentes de la mística de San Buenaventura[49], que conviene hacer notar el carácter absoluto de esta exigencia. Ningún hombre, sea quien fuere, puede pretender más de lo que pide el Cantar: *osculetur me osculo oris sui*, o sea, no el beso de su misma boca, sino solamente de su ósculo: "Christo, igitur, osculum est plenitudo, Paulo participatio: ut cum ille de ore, iste tantum de osculo osculatum glorietur"[50]. Cristo es, pues, el beso divino mismo, al que la naturaleza humana es elevada por la naturaleza divina; el hombre no puede esperar mas que recibir el ósculo de este Beso, el modelo y la fuente es el Éxtasis que fue Cristo; todo Éxtasis no es sino una participación de ese Éxtasis.

Como tercera condición, baste aducir que el alma que aspira a la divina unión debe haberse elevado sobre el temor del siervo y la codicia del mercenario, pero importa, en cambio, precisar que debe además querer superar hasta la obediencia del discípulo o la piedad del hijo. Ningún otro sentimiento ha de tener cabida en ella sino el amor, pues ha llegado a ser la esposa –*sponsa*–, o sea, *anima sitiens Deum*: una alma que tiene sed de Dios[51]. Entendemos por ello que el deseo del alma, que ha alcanzado

---

[47] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo V, 1-9; P. L. t. 183, c. 798-802.

[48] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VI, 1; P. L. t. 183, c. 803.

[49] SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prolog. 3-4; ed. minor, Quaracchi, 1911, pp. 201-202.

[50] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VIII, 8; P. L. t. 183, c. 814.

[51] "*Osculetur*, inquit, *me osculo oris sui* (*Cant.* I, 1). Quis dicit? Sponsa. Quaenam ipsa? Anima sitiens Deum". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 2; P. L. t. 183, c. 807 A. Por esta sed de Dios, preciso es entender, por otra parte, el menosprecio absoluto de todo lo que no es Dios, y el deseo, que excluya todo

este grado de perfección, excluye todo objeto que no sea el ósculo del Verbo. Pues el alma que desea este beso, es el alma amante; "quae vero osculum postulat, amat"; y el alma amante es la que pide este beso y nada más: "Amat autem quae osculum petit. Non petit libertatem, non mercedem, non denique vel doctrinam, sed osculum"[52]. En suma, cuando el amor divino ha llegado a este grado de intensidad, participa del carácter de la beatitud celestial, de ser en sí un fin, aquel cuya posesión exime de todo otro, por incluirlos todos. Lo cual no es sin razón, pues muy presto habremos de definir la unión mística como un gusto anticipado de esa beatitud, mas antes de venir a este punto precisamos enumerar primero las señales de un amor tan absolutamente exclusivista como ese. Se cifran en estas tres palabras: el alma que así ama, ama *caste, sancte, ardenter.*

Caracteres del amor extático. Que el alma ame entonces castamente, nada más evidente; sabemos, en efecto, que casto significa *desinteresado*; pues bien, el alma ámale entonces por sí mismo a quien ama, y no por cualquier cosa ajena a él, ni siquiera por cualquier don que de él pudiera recibir. Del amor propiamente dicho tiene ella esta recta sencillez que la distingue de la concupiscencia. El alma va entonces directa a su objeto y nada busca en él sino el objeto mismo: *quae ipsum quem amat quaerit, non aliud quicquam ipsius.* Además de casto, este amor presenta todavía otro carácter: es santo; y por ello entendemos que es cabalmente lo contrario al afecto de la concupiscencia, pues consiste en el deseo de una unión de voluntades entre el hombre y Dios. Lo que el alma desea con el beso es precisamente la infusión en ella del Espíritu Santo, cuya gracia le unirá con el Padre. Tan a menudo ha afirmado esto San Bernardo que el sentido de sus expresiones no deja lugar a dudas en este punto. "...*ab osculo, quod non est aliud nisi infundi Spiritu Sancto"; "non*

erit abs re osculum Spiritum Sanctum intelligi"; "dari sibi osculum hoc est Spiritum illum"[53]. Y, en fin, semejante amor es ardiente, en el sentido de que excluye del alma todo otros sentimientos, no destruyéndolos, sino absorbiéndolos. Lo cual es particularmente cierto tratándose de estos otros dos sentimientos fundamentales del alma humana, el temor y la codicia. Las consecuencias de esta transformación son de tanta importancia que conviene pararse en ellas.

Cuando el amor llega a un suficiente grado de ardor es una suerte de embriaguez[54], y es preciso que lo sea para que el alma tenga la loca audacia de aspirar a la divina unión. Si fuera de otro modo ¿cómo osaría pretenderla? Si tuviera que guardarse por la razón, prudentemente juzgaría ser absurdo por parte de una criatura aspirar a tal honor, lo tendría por especial locura por parte de la criatura caída, llena a menudo de los vicios y hundida en el lodazal de la carne. El solo pensamiento de la infinita majestad de Dios inspira pues al alma sentimientos de temor, si es impura y sentimientos de respeto, si fuere pura. Temor y adoración, he ahí los dos únicos

---

otro sentimiento, de unirse con Él. cf. *In Cant. Cant.*, sermo LXXIV, 3; P. L. t. 183, c. 1140 A. Sermo LXXXV, 12; c. 1194 A.

[52] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 2; P. L. t. 183, c. 807 C.

[53] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VIII, 2-3; P. L. t. 183, c. 811-812.

[54] EBRIETAS, EBRIA. — Estado del alma inflamada en amor tal que olvidando el temor y respeto que debe a Dios, osa desear el beso de la unión mística.

"Quid enim? Respicit (Deus) terram et facit eam tremere (*Psal.* CIII, 32) et ista (anima) se ab eo postulat osculari ! Ebriane est? Ebria prorsus. Et forte tunc, cum ad ista prorupit, exierat de cella vinaria..." *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3; P. L. t. 183, c. 807.

sentimientos que normalmente pueden hallar cabida en el alma del hombre mientras se deja guiar por la razón, aun cuando va acompañada de un amor tibio.

Muy de otro modo sucede cuando el amor alcanza el más subido grado de ardor de que es capaz; dejando atrás el temor y la codicia, permite al alma elevarse sobre ellos. Entonces el temor deja de ser miedo, para ser respeto profundo de aquello que se ama, que comunica al objeto amado todo su valor y nos le hace más deseable; y la codicia es reabsorbida en el amor del mismo bien amado, que viene a ser conjuntamente el medio y el fin del amor. La sola violencia de este sentimiento, por el hecho mismo de no dejar ya cabida a ningún otro, tiene, pues, por efecto natural engendrar en nosotros una audacia, una confianza –*fiducia*– que impele espontáneamente al alma más allá de cuanto nos retendría de aspirar a la unión divina, si sólo escucháramos la voz de la razón: pudor, respeto nacido del temor, majestad de Dios, de todo se olvida el alma en esta embriaguez: "*quae ita proprio ebriatur amore, ut majestatem non cogitet...*"; "*desiderio feror, non ratione... pudor sane reclamat, sed superat amor*"[55]. Esta "confianza" es precisamente la liberación del alma en la cual, en lugar de la miseria, comienza a reinar la liberación de la miseria, pues se halla en ella el Espíritu de caridad, que es el espíritu de la Caridad.

El alma que llega a este punto está presta para el matrimonio místico. Ni llega a él sin la gracia ni sin haber cooperado por largo tiempo con su celo (*industria*), mas parece claro que, según la mente de San Bernardo, cuando el alma ha alcanzado este grado de la vida de gracia y de penitencia, el matrimonio con el Verbo y su asunción por el Padre pertenezcan a esa clase de violencias que se hacen al Cielo y el Cielo sufre de parte de aquellos que lo aman con ardiente amor. Para que se vea cuán legítima sea la esperanza, basta reparar en lo que es el Espíritu Santo: el amor mutuo del Padre y del hijo, la mutua benevolencia, la bondad del uno para con el otro[56]. Por el hecho de pedir ser unida con el Verbo, el alma pide, pues, ser unida con Él y con el Padre, por medio del Espíritu Santo, que es el lazo del uno y del otro, que lo que hace el Hijo, el cual se revela a sí mismo y revela al Padre, dando al Espíritu Santo. Tal es, provisionalmente al menos, el esquema de la operación: "Al dar el Padre, el Hijo revela, y, al revelar, da; y como esta revelación se hace por el Espíritu Santo, no ilustra solamente (el entendimiento) para conocer, sino que inflama (la voluntad) para amar". Dos puntos han de considerarse aquí: el contenido de esta revelación y la razón por qué se hace.

71-

Contenido de la revelación extática. Acerca del primer punto, importa particularmente advertir que el matrimonio del alma con el Verbo, aunque se realice por el amor, no se obra, empero, sin incluir algún elemento cognoscitivo. Cierto es que el mismo conocimiento, tal como lo concibe San Bernardo, está sobremanera impregnado de afectividad, pero, sin embargo, sería simplificar en demasía su pensamiento, olvidar el papel que el conocimiento desempeña en su doctrina. Ya hemos visto que hasta el amor sensible de Cristo reclama su examen a la luz de la ciencia teológica; San Bernardo no se olvida de hacer a su vez beneficiario a este intermediario de la unión con el Verbo, cuando al fin se produce. Porque es imposible que no se obre esta unión con el Verbo cuando el amor alcanza tal grado de intensidad, pero el alma no puede unirse con el Verbo, que es Sabiduría, sin acrecentar su propia sabiduría. Mantengamos pues los dos

---

[55] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, Sermo VII, 4; P. L. t. 183, c. 808; véase sobre todo, *op. cit.*, IX, 2; c. 815-816.

[56] *Op. cit.*, sermo VIII, 4; P. L. t. 183, c. 811-812.

aspectos del problema: se da el conocimiento en el matrimonio del alma con el Verbo, primeramente porque sin él no sabría el alma nada que amar, y además porque, en tal unión el alma adquiere experiencia directa de este objeto; mas es igualmente cierto decir que su conocimiento es sabiduría porque, al experimentarla saborea, su objeto. "Invoca al Espíritu Santo por cuyo medio reciba a un tiempo mismo el gusto de la ciencia y el condimento de la gracia, pues es natural se reciba con amor la ciencia que se da en este beso". Son pues necesarios uno y otro, para que la unión del alma con Dios sea completa: "Porque nadie ha de imaginarse haber recibido este beso, ni aquel que entiende la verdad, pero no la ama; ni aquel que la ama, pero no la entiende; pues en este beso no cabe error ni tibieza". En suma, "la gracia del ósculo lleva consigo uno y otro (*scil.* del Espíritu Santo), a saber, la luz del conocimiento y el jugo de la devoción. Pues Él es el Espíritu de Sabiduría y de Inteligencia, el cual, como la abeja que liba a la par la cera y la miel, tiene en sí mismo, no sólo con qué encender la antorcha de la ciencia sino también con qué derramar el gusto y dulcedumbre de la gracia"[57]. El amor ardiente del alma la une pues con el Espíritu Santo por medio del Verbo, lo cual implica impregnación por una luz infusa que sea indivisamente la caridad o amor de la ciencia y la ciencia del amor. Mas ¿por qué se produce esta unión? La respuesta se encierra en breves palabras, ya la hemos sugerido; el amor de Cristo, cuando es ardiente de verdad hasta el punto de excluir todo otro, pone al alma en tal estado de conformidad con el amor mutuo de las divinas Personas, que permite el matrimonio del alma con Dios. Esto es lo que intentaremos explicar ahora para ver cómo las objeciones dirigidas contra la doctrina de San Bernardo, planteadas en un plano ajeno por completo a aquel en que se mueve el Santo, desaparecen desde el punto de vista del que él las mira.

Retornemos al estado del alma, tal como la habíamos dejado, antes de que la caridad divina le hubiera devuelto nada de sus perdidas libertades. Desfigurada y dividida contra sí, se horrorizaba de sí misma, porque se sentía a la vez idéntica y distinta, sentía ser semejanza destruida en una imagen indestructible. Comparemos ahora lo que era entonces con lo que ha venido a ser. Al tomar posesión del alma, la caridad eliminó el *proprium* y le sustituyó por una voluntad común al hombre y a Dios. Ahora bien, el *proprium* es la desemejanza. El amor de Dios tiene pues, por efecto restaurar en el alma la divina semejanza perdida; de aquí van a seguirse capitales consecuencias para la inteligencia de la doctrina.

Amor propio y amor de Dios. Ante todo, y porque acaba de recobrar su verdadera naturaleza, el alma se reconoce ella misma en la plenitud de su ser. Se reconoce imagen, cual siempre ha sido, y además recobra la semejanza, que había dejado de ser por el pecado. Y en la medida al menos en que es posible en esta vida, cesa el conflicto interior que la desgarra; renace la paz, se hace soportable la miseria y el alma puede recrearse en su propia contemplación una vez que ha vuelto de nuevo a ser la misma, un amor viviente de Dios. Tal es el primer aspecto de esta nueva vida; que la paz de la conciencia convierte en una especie de paraíso.

Pero aún hay más. Para una semejanza divina así restaurada, reconocerse a sí misma, es tanto como reconocer en sí a Dios, cuya semejanza lleva. Contemplándose a sí misma, ve o contempla a Dios. Enseña San Pablo que puede conocerse a Dios por medio de sus criaturas; icon

[57] *Op cit.*, sermo VIII, 6; P. L. t. 183, c. 812-813.

cuánta mayor razón es esto posible por medio de aquella que Él formó a su imagen y semejanza![58]. Es de notar que este hecho trae sus consecuencias tanto por parte de Dios como por parte del hombre. El conocimiento de sí no revela en el alma desfigurada más que la propia deformidad, y no permite ya discernir a Dios, ni Dios puede reconocerse más en el alma así afeada: ya no se ve Él en nosotros, sino en la medida que nosotros le veamos a Él. Y al contrario, desde el momento en que reina la caridad, reconócese Dios en nosotros cual nosotros le conocemos a Él. De ahí dos nuevas consecuencias.

La primera es desvanecerse la supuesta contradicción entre el amor propio y el amor divino. Claro que por parte de Dios, cuyo amor eterno a sí mismo no varía, puede afirmarse no haber cambiado nada. Se ama a sí mismo; pero el alma, al perder la semejanza con Él, se sustrae al amor que Dios se tiene a sí mismo; se retira cierto modo del campo del amor innoble de Dios. Al no verse en ella, porque ya no se le asemeja, tampoco se ama en ella, y así se ve claramente el sentido de las expresiones que emplea San Bernardo: peregrinando por la región de la desemejanza, el hombre camina sin cesar errante a través del círculo de los impíos, en medio de la oscuridad de una tierra sustraída a los rayos del amor divino. En cambio, desde el punto en que el alma recobra la semejanza perdida, Dios se ve de nuevo en ella y se ama en ella nuevamente con el mismo amor con que jamás ha cesado de amarse a sí mismo.

Al mismo resultado llega el hombre por las vías de la criatura inestable. Mientras triunfa en él el propio querer, este amor de la desemejanza en cuanto tal, le es imposible amar a Dios amándose a sí. Pues amarse a sí mismo, es amar una detestación de Dios. Y al contrario; supongamos que haya sido restaurada la semejanza del alma; entonces, lo que el alma ama, al amarse a sí, es una semejanza divina. Ahora bien, semejarse a Dios, es amar a Dios por Dios, pues Dios es este mismo amor. Sería pues imposible, pedir a San Bernardo que defina el grado supremo del amor de otro modo diverso del que lo define: no amarse ya a sí mismo sino por Dios. E imposible eliminar el amor de sí mismo no sólo porque desaparecería con él el ser creado del cual es inseparable, sino también porque nos ama Dios, y porque cesaríamos nosotros de serle semejantes si cesáramos de amarnos. Como es igualmente imposible eliminar la cláusula "sino por Dios", porque, al no amarse a Dios ni amarnos a nosotros mismos sino por Él mismo, cesaríamos nosotros de serle semejantes si nos amásemos de modo distinto del que nos ama Él: por él solo. Añadamos, en fin, que, pues el amor que Dios nos tiene se deriva del amor con que él se ama a sí mismo, amarnos exclusivamente por sí mismo es idéntico a lo que es en él amarse exclusivamente por sí mismo. En límite ideal, inaccesible en esta vida, más prefigurado por el éxtasis, habría perfecta comunión entre la voluntad de Dios y la nuestra; y de igual modo que el amor que Dios nos tiene no es más que el amor que se tiene a sí mismo, así el amor que a nosotros mismos nos profesamos no sería ya entonces sino el amor que profesamos a Dios.

La segunda consecuencia es que, al devolver a la imagen el puesto central que ocupa en esta doctrina, en adelante nos hallamos en disposición de comprender por qué toda vida de amor o caridad tiende espontáneamente a las uniones místicas. Amarse a sí mismo, cuando uno se sabe ser semejanza de Dios, vale tanto como amar a Dios en sí y a sí en Dios; e igualmente, contemplarse Dios en una imagen suya equivale a amarse en ella y a amarla a ella en sí mismo. El semejante ama siempre a su semejante; el hombre ama, pues, a este Dios, cuya imagen es y Dios codicia, por así decirlo a esta alma en la cual se reconoce a sí mismo. ¿Cómo no desearía ardientemente la prometida llegar a ser

[58] Véase más arriba, p. 55, y p. 161 nota 88.

esposa y cómo no querría el esposo unirse a esta prometida, cuya hermosura toda es obra de su amor? He aquí por qué sucede, que, desde el primero y segundo cielo, el Padre arrebata el alma al tercero; y cómo acaece que el Esposo, al ceder al deseo impetuoso de un alma que sólo tiende hacia él por el amor que él mismo se tiene, deje por algún tiempo juntarse a su fuente esta corriente impetuosa; el Amor se da al amor tal como quiere, adelantando la hora, para la cual lo creó, en donde se le dará tal como es.

CAPÍTULO V

Unitas spiritus

Misticismo y panteísmo. Los análisis precedentes ponen a nuestra disposición todos los recursos necesarios para resolver cierto número de problemas esenciales, que importa ante todo abordar, ateniéndose a cierto orden. Cuál debe ser éste, casi me sentiría tentado a decir que la cosa carece de importancia; pero menester es que sigamos alguno a fin de evitar esas deducciones de círculo vicioso en que se han empeñado los críticos de San Bernardo, sin percatarse que, al llegar al término, no habrían salido del punto de partida.

Examinaremos primeramente el problema del "panteísmo" o de las "tendencias panteístas" de la mística cisterciense, y digamos en seguida que, en buena ley, la noción de una mística cristiana panteísta es contradictoria; y que, de hecho, la de San Bernardo se opone radicalmente a todo panteísmo[1].

Por lo que concierne al primer punto, huelga decir que su determinación descansa sobre cierto número de definiciones; que todas las concepciones del misticismo son posibles tras de aquellas harto amplias como para abrazar las vagas emociones poéticas de un Wordsworth o de un Lamartine, y hasta las que no admiten más que el rigor de un Santo Tomás o de un San Juan de la Cruz. Razón además para tomar posiciones; pues es menester presentar a sus adversarios un concepto claro que discutir. Ahora bien, en el presente caso, importa comprender que, doquiera se percibe el más leve vestigio de panteísmo, cesa de plantearse el problema de la mística cristiana.

---

[1] Quizá no sea superfluo advertir, puesto que a las veces se imputan tendencias panteístas a la mística cisterciense, que ésta es el pleno desarrollo de la vida de la gracia en nosotros; ahora bien, la gracia no es Dios sino en el sentido de que es "don" de Dios. San Bernardo ha señalado muy bien la distinción entre Dios, caridad substancial, y la gracia, caridad accidental o cualidad. Está pues, claramente trazado el corte metafísico entre Dios, que es Caridad, y el hombre que recibe una caridad creada: "Dicitur ergo recte et charitas, et Deus, et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est: ubi donum, qualitatis". SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, XII, 35; P. L. t. 182, c. 996. – La misma distinción emplea Guillermo de San Teodorico., y en términos muy semejantes: "Quidquid de Deo potest dici, potest dici et de caritate; sic tamen ut, considerata secundum naturas doni et dantis, in dante nomen sit substantiae, in dono qualitatis". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De nat. et dignit. amoris*, V, 12; P. L. t. 184, c. 587-588. Aunque ambos tratados datan poco más o menos de la misma época, en este punto como en otros, ignoramos si esta coincidencia es indicio de una influencia, ni sabemos en qué sentido pudo ejercerse.

Admitamos en efecto, por una hipótesis, uno de esos estados poético-metafóricos[2] en que se produce como una fusión del alma y de Dios, cual si ambas sustancias no formasen más que una, aunque esto sólo sea bajo cierto aspecto. De cualquier manera que se explique su naturaleza tales estados no suponen que haya en ellos trascendencia real e irreductible con relación al ser humano. Nadie niega, sin duda, que aun para el poeta o el metafísico que se guía en este sentido, no sean raros, excepcionales y accesibles sólo a una porción selecta y al precio de una severa disciplina los estados que ellos consideran como místicos; pero no radica en eso la cuestión, pues se trata solamente de saber si se admite, afirmativa o negativamente, la posibilidad de una conciencia, siquiera parcial de la humana sustancia y de la sustancia divina, y si se admite que entonces se halla de hecho realizada. Admitirla es tanto como vaciar la noción del misticismo de cuanto entraña para un cristiano. Por que el Dios cristiano es el Ser –*ego sum qui sum*– y este ser creador es radicalmente

74-

➠distinto del ser de sus criaturas; el drama del misticismo cristiano consiste en sentir la criatura una necesidad de su creador mucho más absoluta que la que siente de su Dios ningún ser en ninguna otra economía metafísica, y en ser, por la misma razón, el creador mucho menos accesible a su criatura que lo es Dios alguno para los seres que dependen de él no tan radicalmente. Lo que el místico cristiano se pregunta constantemente es cómo podrá llegar al Ser el que no es nada. Quitad, aunque sea sólo por un instante y en un punto sólo la barrera levantada entre Dios y el hombre por la contingencia del ser, privaréis al místico cristiano de su Dios, y, por lo mismo, de su mística: puede prescindir de todo Dios que no sea inaccesible; el único Dios que sea naturalmente inaccesible, es también el único de quien no podría prescindir.

Es que de todos modos no hay otro Dios. Y esto es lo que San Bernardo ha explicado claramente para quien quiere entenderlo. De cualquier manera que se interprete la unión mística en su doctrina, ante toda otra cosa se debe asentar el principio de que en ella se excluye radicalmente toda confusión, toda unificación sustancial del *Ser* divino en cuanto tal con el *ser* humano en cuanto tal, o a la inversa. A falta del sentido general de su mística, y a falta también del cristianismo tan total de que aquélla es expresión, tendríamos para asegurarnos de ello, si fuera preciso, las expresas declaraciones del Santo. Jamás, en caso alguno, la sustancia del místico llegará a ser la sustancia de Dios; jamás, en ningún caso, ni siquiera en la visión beatífica –la cual sin eso destruiría lo que debe perfeccionar y cumplir– coincidirá con la divina sustancia de ese atributo sustancial de Dios: jamás, en caso alguno esta parte de la sustancia del alma que es la voluntad humana coincidirá con este atributo sustancial de Dios: la voluntad divina. *Manebit quidem substantia,* el texto es formal[3]. Y hay otros, como hemos de demostrar más adelante; más antes de tocar ese punto, habemos menester de precisar una segunda tesis que se sigue inmediatamente de la precedente.

Sin llegar a descubrir en San Bernardo tendencias panteístas, ni soñar siquiera en manera alguna en semejante absurdo, ciertos historiadores le han achacado una vaga tendencia a concebir la unión mística como una destrucción o aniquilamiento de la personalidad humana que se disolvería entonces en Dios. Tampoco resiste semejante

---

[2] cf. Marg. SMITH, *An introduction to the history of mysticism*, S. P. C. K., 1930. No es cuestión aquí de negar la existencia de sentimientos poéticos que corresponden, aunque en un plano muy distinto, a los estados místico. En tales casos, sin embargo, se trata de cosa muy diferente, a la cual cabría aplicar el calificativo de mística sin incurrir en una impropiedad radical.

[3] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, X, 28; P. L. t. 182, c. 991 B.

interpretación al examen de los textos mismos que lo sugieren. No hay nadie que no piense aquí en las famosas comparaciones que propone San Bernardo entre el alma "deificada" por el éxtasis y la gota de agua disuelta en el vino, o el aire que se transfigura en luz, o el hierro incandescente que se convierte en fuego. Más reparemos bien en las expresiones que emplea, porque ni su mismo ardor le hace perder jamás esta mesura que es la regla de oro del verdadero teólogo. ¿La gota de agua? "Deficere a se tota *videtur*"; parece, mas, bien sabemos que, aun después de disuelta indefinidamente, no por eso deja de existir. ¿El hierro incandescente? "Igni *simillimum* fit"; se hace tan semejante a él cuanto cabe, pero no es el fuego, y hasta es menester que no lo sea, para que pueda hacérsele semejante. ¿El aire envestido por el sol? Se impregna de tal modo de su claridad, "ut non tam illuminatus, quam ipsum lumen esse *videatur*". Aun en este caso, no es más que una apariencia la transfiguración de una sustancia indestructible por la forma glorificadora de que en adelante está revestida[4]. Jamás, pues, ha hablado San Bernardo de una anulación de la criatura, sino de una transformación.

Cierto es que, a primera vista, esta transformación puede aparecer como equivalente a una anulación: *pene adnullari*; a la verdad, eso no pasa de ser una apariencia; y habremos de indagar qué contiene de ilusoria y en qué sentido corresponde a una realidad. Lo que por el momento importa es sobre todo comprender que tal transformación ni puede significar, no ya una destrucción del alma por la unión extática, pero ni siquiera una disminución de su individualidad. Es todo lo contrario; pues situada en el camino de la visión beatífica, el éxtasis, aunque se distingue esencialmente de la misma, la prefigura y participa de sus caracteres. Ahora bien la visión beatífica es el coronamiento y consumación de la obra de la creación; es el llegar de la criatura a establecerse

en un estado divino de gloria, en el cual se halla elevada al ápice supremo de perfección que un Dios solo podía conferirle gratuitamente. *Creatio, reformatio, consummatio*[5], tales son las tres grandes etapas del plan divino; y así como la "reformación" corresponde a la creación corrompida, así la "consumación" a la creación restaurada. Y lo mismo cabe decir de la unión mística, en la cual se halla el alma elevada, por breves instantes, a una perfección sobrehumana que, lejos de aniquilarla, la exalta y glorifica.

Seguros, estamos ya, pues, de dos puntos estrechamente ligados entre sí: ni el alma se convierte en sustancia de Dios, ni ella se pierde tampoco en el éxtasis. Ahora es menester considerar estos estados por su lado positivo e intentar hallar una explicación de su naturaleza que no falsee el sentido de las expresiones empleadas por San Bernardo, antes permite conservarlas todas sin debilitar ninguna. Porque el Santo no vacila en hablar de "deificación: *sic affici, deificari est*[6]. ¿Qué puede ser, pues, estado semejante? Sin duda, una unión y la unidad que de ahí resulta. Mas ¿cuál es la naturaleza de esta unión?

Unidad de esencia y concordia de voluntades. Cabe formular la respuesta en pocas líneas: la unión mística respeta íntegramente esta distinción real de la sustancia divina y de la humana sustancia, de la voluntad de Dios y de la voluntad del hombre; no es ni una confusión de las sustancias en general, ni una confusión de las voluntades en

---

[4] SAN BERNARDO, *loc. cit.*

[5] SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, XIV, 49; P. L. t. 182, c. 1027 D.

[6] Se encontrarán numerosas referencias concernientes al uso de esta expresión en W. W. WILLIAMS, é*dit. citée*, p. 50, nota 1.

particular; pero es su perfecta concordia, y la coincidencia de dos quereres. Dos sustancias espirituales distintas –y hasta *infinitamente* distintas–; dos voluntades no menos distintas en el orden de la existencia, mas que coinciden en tal grado en su intención y objeto, que la una es imagen perfecta de la otra; he ahí la unión y la unidad mística tales como las concibe San Bernardo. Basta compararlas con la unión y unidad de las divinas personas para ver hasta donde llegan y cuales son sus límites. La unidad de Dios es la del ser *consubstantiale*, la del hombre con Dios se limita al *consentibile*: "al contrario, el hombre y Dios, al no tener una misma sustancia o una misma naturaleza, no puede decirse que sean *una misma cosa*. Y, sin embargo, puede decirse ciertamente y con toda propiedad que son un mismo espíritu, si están bien adheridos con el aglutinante de la caridad. Y esta unidad no la obra la coherencia de esencias, sino la convivencia de voluntades. Por donde se ve a las claras, si no me engaño, no sólo la diversidad, sino también la disparidad de estas unidades, pues la una se halla en una sola esencia, y la otra entre esencias distintas. ¿Qué cosa más diversa que la unidad de varios y la unidad de uno solo? Así, conforme tengo dicho, lo que marca los limites de separación entre estas dos unidades es el ser *uno* y el ser *una misma cosa*, pues ser *una misma cosa* designa la unidad de esencia entre el Padre y el Hijo, pues ser *uno* entre Dios y el hombre, expresa no tal unidad, sino cierto tierno consentimiento de afectos. Con todo, se puede decir rectísimamente que el Padre y el Hijo son *uno*, si se añade alguna cosa; por ejemplo, un Dios, un Señor, y generalmente todo. Lo que dice relación a la esencia y no a la persona (et quidquid aliud est, quod a se quique et non alterum –alias, alterutrum- dicitur), y cualquier otro atributo que se predica de cada uno respecto de sí mismo y no del otro; por cuanto su divinidad o su majestad no es en ellos más diversa que la sustancia, esencia o naturaleza; pues todos estos atributos, si piadosamente los consideras, no son cosas diversas o divididas entre ellos sino *una misma cosa.* Dije mal: *minus dixi*: son una misma cosa con ellos. ¿Qué es, empero, esa otra unidad en virtud de la cual muchos corazones y muchas almas de dicen formar un solo corazón y un alma sola?. Tengo para mí que en rigor ni el nombre de unidad merece si quiera si se la compara con aquella, que no une muchas cosas, sino que designa singularmente *una misma cosa*. Singular y suprema unidad es, pues, ésta, que no se forma por unión, sino que existe desde toda la eternidad… Y mucho menos aún debemos creer que se realice por cualquier conjunción de esencias o una concordia de voluntades, que no las hay. Porque como queda dicho, entre ellos no hay sino una sola esencia y una sola voluntad; pues en aquél que es *Uno* no hay ni

76-

consentimiento, ni composición, ni conjunción, ni cosa semejante, que para que haya consentimiento es menester haber al menos dos voluntades, e igualmente se requieren dos esencias para que haya conjunción o unión por consentimiento. Y nada de esto hay en el Padre y el Hijo, pues ni tienen dos esencias ni dos voluntades. Una y otra (la esencia y la voluntad) son una misma cosa en ellos; o mejor según recuerdo haber dicho, ambas a dos son una misma cosa en ellos y forman una misma cosa con ellos; por lo cual, permaneciendo tan incomprensible como inmutablemente el uno en el otro, son con toda verdad y singularmente una misma cosa. Con todo, si alguien se obstinase en decir que hay consentimiento entre el Padre y el Hijo, no me opongo a ello, con tal que por aquél entienda, no una unión de voluntades, sino la unidad de la voluntad. Ahora, en cuanto a Dios y al hombre, como subsisten y están separados el uno del otro por sus propias sustancias y voluntades, entendemos de muy distinto modo su manera de ser el uno en el otro: a saber, no están por confusión de sustancias, sino por concordia de voluntades. He aquí en qué consiste su unión: la comunión de voluntades y

consentimiento en la caridad. ¡Dichosa unión si la experimentáis!, pero nada es, si la comparáis"[7].

El vínculo del amor. Palabras cargadas de sentido y que definen admirablemente la posición de San Bernardo: la deificación cuya promesa se contiene en el tratado *De diligendo Deo* no es ni más ni menos, que la perfecta concordia entre la voluntad de la humana sustancia y la de la sustancia divina, dentro de una estricta distinción de las sustancias y de las voluntades. Y no creemos que se trate aquí de una interpretación que empeñezca la doctrina de San Bernardo; rehusarla so pretexto de parecerse a cierta *pia interpretatio* sería tanto como rehusar comprender cosa alguna de su pensamiento. Ni vamos tampoco a imaginar que, a falta de timidez en su intérprete, haya derecho para pensar que San Bernardo se vio en un apuro. Así lo ha creído Harnack y hubiera querido hacérnoslo creer. Al contemplar en San Bernardo una ardiente piedad mística –la verdadera piedad– abrirse camino a través de los obstáculos que acumula la rigidez del dogma, no podría por menos de ver en su doctrina la expresión concreta de un conflicto entre el dogma y la vida interior, cuya historia se identifica, a sus ojos, con la de la teología medieval misma[8]. Extraña ilusión subjetiva de un erudito cuya obra, elogiada por su objetividad, está más impregnada que ninguna otra de la fe personal del autor. Porque ahí se trata de un error total acerca de los hechos. San Bernardo no es un místico del amor a quien el dogma de la trascendencia divina obliga, con harta repugnancia suya, a mantenerse fuera de su objeto; los tres puntos que sucesivamente hemos tocado hállanse unidos por una línea continua que los atraviesa para conducirlos al cuarto: jamás la sustancia de Dios será nuestra sustancia, jamás la voluntad divina será la voluntad nuestra, la unión con Dios no puede ser más que la concordia de dos voluntades distintas, *por consiguiente* la unión con Dios no puede efectuarse más que por el amor y en el amor, el cual no se resigna con la trascendencia de su objeto: si su objeto no fuera, trascendente, ya no cabría la existencia del amor.

Todavía nos hallamos aquí reducidos a una de esas reconstrucciones lógicas a que a las veces debe resignarse la historia. San Bernardo no sólo es capaz de comprenderse a sí mismo: sobresale por sus fórmulas precisas: "Dios, que es el mismo que dijo: *Ego sum qui sum*, verdaderamente es, pues para Él el Ser es ser lo que es. ¿Qué comunicación, que junta cabe pues entre aquél que no es y Aquél que es? ¿Cómo pueden unirse cosas tan diversas? *Para mí*, dice el Santo, *mi bien es unirme con Dios* (Ps. 72, 27). Cierto que no podemos unirnos inmediatamente con Él; pero tal vez podrá lograrse esta unión por algún intermediario[9]. ¿Cuál es este intermediario o termino medio entre la

---

[7] SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo LXXI, 9-10; P. L. t. 183, c. 1125-1126. De este texto están tomadas las líneas puestas como epígrafe en el encabezamiento de este libro.

[8] Sobre este punto véase A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III[4], p. 342.

[9] "Ille autem qui idem ipse est, qui dixit: *Ego sum qui sum* (*Exod.* III, 14), veraciter est, cui est esse quod est. Quae ergo participatio, quae conventio illius qui non est ad illum qui est? Quomodo possunt tam diversa conjungi? *Mihi*, ait sanctus, ad *adhaerere Deo bonum est* (*Psal.* LXXII, 28). Inmediate ei conjungi non possumus, sed per medium aliquod poterit fieri fortassis ista conjunctio". SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo IV, 2-3; P. L. t. 183, c. 552 C D. Para la fórmula que sigue, véase *ibid.*, c. 553 A. El origen de ella está evidentemente en SAN PABLO, *I* Cor. VI, 17: "Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est". Este texto hubiera bastado por sí solo para establecer una de las posiciones fundamentales de la mística cisterciense: sólo el amor es capaz de establecer, entre Dios y el hombre, la unidad de espíritu, término de la vida espiritual. Añadamos que el texto de San Pablo era para Bernardo una invitación irresistible a comentar en este sentido el Cantar de los Cantares; en él San Pablo compara la unión carnal con la espiritual (I. Cor. VI, 16); cabía pues interpretar el Cantar en el mismo sentido. Por otra parte, conforme ya hemos visto, Cicerón ha descrito la amistad como el sentimiento que hace un solo espíritu de dos (véase cap. I, pp. 14-15);

criatura y el Ser? Cabría pensar en la codicia o en el temor, mas ya sabemos por qué esos no pasan de ser soluciones provisionales. El único vínculo verdaderamente seguro e indestructible es la caridad, pues el hombre en quien ella mora: *tam suaviter quam secure ligatus, adhaerens Deo, unus spiritus est cum eo.*

Se puede asegurar por ende que el pensamiento de San Bernardo proviene de una sola fuente; y que nada tiene de convenio entre sus más íntimas aspiraciones y no sé qué extrañas violencias: el amor se ingiere, al contrario, en él, entre el Ser y los seres; cual si fuera llamado por el vacío que sin él separaría a la criatura de su Creador, se derrama sobre él para llenarlo. Mas notemos bien de qué manera lo llena: el hombre que ama a Dios, viene a ser *unus spiritus cum eo*. La unidad de espíritu es, pues, el único género de unidad que puede concebirse entre el Creador y la creatura. ¿Qué hemos de entender por ella?.

La unidad de espíritu no es, ante todo, más que la unidad de dos espíritus, o sea, que no es esa identidad de sustancias que acabamos de excluir, sino solamente la concordia de sus estructuras y de sus vidas. Y la palabra con que se designa sin lugar a equívocos la naturaleza propia de esta unidad es "semejanza". La perfecta semejanza de un espíritu con otro es la única manera cómo el primero puede llegar a ser lo que es el otro sin dejar por ello de existir. Lo que da a la mística bernardina su carácter propio es la manera con que vincula la unión mística a la naturaleza de la imagen divina en el hombre[10], porque por ahí es cómo se encaminan hacia la solución que les da el Santo a las dificultades que tanto abundan en la teología mística. Prosigamos el examen de las objeciones dirigidas contra esa doctrina y veamos en qué se quedan cuando como centro de toda ella se coloca el hecho de que el hombre es imagen de Dios.

Destrucción del falso yo. El éxtasis cisterciense, ha dicho alguien, tiende, por su mismo carácter extático, hacia una suerte de pérdida del individuo en Dios[11]. El amor, cuya violencia impele al alma hacia su divino objeto, no puede alcanzarlo si no es renunciándose totalmente a sí misma, exigencia que está en contradicción con los

---

doble razón tenía, pues, Bernardo para ver en el amor el principio de unificación espiritual de la criatura con el creador.

[10] He dicho: la manera de que la vincula, y no el hecho mismo que la vincula. Guillermo de San Teodorico vincula igualmente la unión mística a la imagen de Dios en el hombre, pero su doctrina es más bien una descripción de la manera que el alma recobra progresivamente la "memoria" de Dios, borrada por el pecado. Como no está colocada exactamente en el mismo lugar, la semejanza se restablece de diferente manera en ambas doctrinas. Para San Bernardo está en el recto uso del libre albedrío; su restauración es pues esencialmente la de la libertad. Para Guillermo, está sobre todo en la "memoria" agustiniana de Dios de donde nace la razón, por eso la restauración de la imagen borrada, consiste en recordar la presencia de Dios. Cada una de estas doctrinas llega a conclusiones particulares y admite todos los elementos esenciales de la otra, pero llegan a aquellas por sus propias vías.

[11] P. ROUSSELOT, *Pour l´histoire du problème de l´amour au moyen âge*, pp. 53-54. Interesantes son estas dos páginas y merecen leerse atentamente, porque el autor no cesa de emendarse en cada línea y de corregir todo el texto con una nota (p. 53, n. 1) que contiene los elementos esenciales de la solución. Muy acertado anda aqui el P. Rousselot en admitir que San Bernardo habla de aniquilamiento, y que, sin embargo, se pone grande cuidado en conservar la personalidad individual, que *parece* un obstáculo a la unión mística. Y más, si "el desfallecimiento de las almas es su estado perfecto" (p. 54, nota) débese a que les falta la desemejanza. El P. Rousselot había apuntado certeramente una buena respuesta al escribir: "Esto viene a decir ser imposible poseer a Dios plenamente sin poseerse plenamente a sí mismo, y que este *proprium* de que es menester desembarazarse para llegar a la perfección del amor, no es el apetito natural, sino una solicitud que tortura, comprime y restringe el apetito natural (p. 53, nota 1). Nada más justo. Y si el P. Rousselot hubiera compuesto todo su libro sobre esta base, habría visto desvanecerse muchas falsas contradicciones que el creía deshacer, cuando, en realidad era él mismo quien las creaba en gran medida.

fundamentos mismos de la doctrina, la cual pone el amor propio como primero e indestructible fundamento. Débil es la objeción, porque ¿cuál es el objeto de la ascesis cisterciense? Eliminar progresivamente el *proprium* para sustituirlo por la caridad. ¿Y qué

78-

es proprium? Es la desemejanza, es aquello por lo que el hombre quiere hacerse diferente o desemejante de Dios. Y, por otra parte, ¿qué es el hombre? Una semejanza de Dios. Está, pues, claro que en tal doctrina, hay coincidencia entre la pérdida del propio querer y la restauración de nuestra verdadera naturaleza. Eliminar de sí todo lo que le impide ser verdaderamente él, no es para el hombre perderse, sino hallarse a sí mismo. Toda la dificultad que se cree hallar en los textos en que San Bernardo toca este punto, se reduce, pues, a un contrasentido, porque el alma que se desembaraza, que se desprende de sí misma, muy lejos de renunciar a lo que es, se restablece al contrario en su propia sustancia, tal como la trueca en sí misma el divino amor.

¿Cuál puede ser, en efecto, el sentido de expresiones tales como "deficere a se tota videtur", "a semetipsa liquescere" y otras semejantes?. Tienen siempre doble sentido. Primeramente, San Bernardo quiere decir que el alma se despoja del falso yo, de esta personalidad ilusoria del propio querer, que el pecado ha introducido en ella. Pero al despojarse de ella, muy lejos de aniquilarse, el alma se restablece en su naturaleza. Es como una máscara que se quita para dejar ver el verdadero semblante de un alma, cuya naturaleza es ser formada a imagen de Dios[12]. En segundo término, tales expresiones tienen siempre un sentido positivo, el mismo que indica San Bernardo al agregar este comentario: "a semetipsa liquescere, *atque in Dei penitus transfundi voluntatem*", cuya brevedad se le podría reprochar, si la obra mística entera del Santo no fuera a su vez un comentario del mismo. Porque esta transfusión en la voluntad de Dios es la misma unidad de espíritu y lo es en doble sentido.

Ontológicamente, el alma vive en adelante del espíritu de caridad, vive por la gracia, que es el don que nos hace el Espíritu Santo. En virtud de este don y a título de don, la vida del alma ha venido a ser, pues, lo que la vida de Dios es por naturaleza. Unidad de espíritu porque entonces nosotros vivimos, mediante la gracia, de este mismo Espíritu de que Dios vive por sí: imposible unir más estrechamente dos sujetos que deben permanecer esencialmente distintos. Pero siempre volvemos a la unidad de espíritu pues, por ser el alma una semejanza divina, cuanto más se conforme su voluntad con la de Dios, tanto más es ella misma. Entonces el alma se conoce como Dios la conoce, se ama como Dios la ama y ama a Dios como él se ama a sí mismo. Subsiste aún, pero entonces es menester considerarla como una sustancia que, al ser irreductiblemente distinta de la de Dios, no tiene otra función que llevar en sí la semejanza divina. Esta semejanza es su "forma"; cuanto más invadida es por esta forma, cual lo es aquí abajo por la caridad y lo

---

[12] Lo que San Bernardo quiere expresar en el texto que analizamos y que vamos a citar es ciertamente la destrucción del falso yo por el amor. El P. Rousselot (*op. cit.*, p. 66), por lo demás, ha tenido el mérito de señalar un texto de San Agustín, que demuestra que San Bernardo se ha limitado a ahondar simplemente sus indicaciones acerca de este importante punto. Y el texto es tanto más significativo cuanto que San Agustín comenta en él el *Cant.Cant.*, VIII, 6: "Valida est sicut mors dilectio". He aquí este pasaje: "Propterea viribus ejus (*sc.* mortis) caritas comparata est, et dictum est, *valida est sicut mors dilectio*. Et quia ipsa caritas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus, fecit in nobis quamdam mortem dilectio". SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* CXXI, 12; P. L. t. 37, c. 1628. Es menester distinguir cuidadosamente la idea de la *muerte*, en sentido de destrucción del *proprium*, o desemejanza, de la idea de *langueur*: desfallecimiento, estado en que se halla el alma en ausencia del objeto amado, y de la idea del amor *invencible*, que ocasiona al hombre, y al mismo Dios, una derrota que debe considerarse como un triunfo. El P. Rousselot parece haber considerado estas ideas como si se derivaran las unas de las otras (pp. 66-67), cuando corresponden a estados de la vida espiritual esencialmente distintos y aun opuestos.

será más todavía en la gloria, tanto más difícil es discernirla de Dios. Y más ella es ella misma. Cabria, pues, decir que, en efecto el hombre por el amor tiende a hacerse invisible, porque esta Imagen de Dios no será plenamente ella misma más que cuando ya no pueda verse en ella ninguna otra cosa sino Dios: *et tunc erit omnia in omnibus Deus*[13].

79-

En adelante ya podemos leer cualquiera de estos textos tan discutidos, con la esperanza de comprenderlos poco más o menos como los comprendía el mismo San Bernardo.

"¿Cuándo la carne y sangre, este vaso de arcilla, esta morada de tierra, llegarán a comprender esto (sc. este amor en que el alma no se ama sino por Dios)?¿Cuándo experimentarán este género de afección (*affectum*: aquí, el amor), en que el espíritu, embriagado en divino amor, se olvide de sí[14], y estimándose cual vaso perdido (Ps. XXX, 13), se lance enteramente hacia Dios y uniéndose con él forme un solo espíritu con Él? (I. Cor. 6, 17).Y diga: *Desfalleció mi carne y el corazón mío, Dios de mi vida, herencia mía. Señor mío por toda la eternidad* (Ps. LXXII, 26). Bienaventurado y santo, llamaría yo, a quien se ha concedido si quiera alguna vez, aunque fuere muy rara, aunque fuere una sola en su vida, experimentar algo semejante en carne mortal, aun cuando no lo haya gustado más que un instante, lo que dura un relámpago. Pues ese perderte de algún modo a ti mismo, como si no existieras (*quodammodo* porque el hombre no se pierde), y ese no sentirse ni siquiera tú mismo, y despojarte de ti mismo, y casi anularte (*pene*, porque la sustancia permanece), no es cosa del afecto humano, sino proeza de celestial vivir. Y si alguna que otra vez uno de los mortales llega a ser elevado a tal grado de amor, aun en éxtasis rapidísimo, según queda dicho, en seguida este siglo perverso le envidia, pertúrbale la malicia del día[15], le apesga este cuerpo de muerte[16], solicítanle las necesidades de la carne[17], niégase a sostenerle la flaqueza de la corrupción, y, lo que más le violenta es que la caridad debida a sus prójimos le fuerza a volver en sí[18]. ¡Ay! Le hace

---

[13] El P. Rousselot ha visto claramente que así debe ser en San Bernardo: "Ya no existe el *suum*, el ser se ha vaciado de sí mismo; el hombre que ama a Dios se ha transportado al centro de todo, y no tiene ya más inclinaciones que las del Espíritu absoluto: debe amar, de todas maneras, lo que es mejor, está identificado con la Razón pura" (*Op. cit.*, p. 70). Dejemos a un lado una terminología que hace del *Deus charitas* una Razón pura; eso no son más que detalles. Lo que importa es saber qué entiende él por *suum*. Si se incurre en la imprudencia de sobreentender por ello la personalidad misma del extático, se ve uno llevado como el P. Rousselot, a oponer fuertemente la concepción dicha "extática" a la que llama "greco-tomista", y a destruir además la unidad del pensamiento cisterciense. Si lo que ha eliminado es el falso *suum*, el de la desemejanza, excusado es decir que ni el amor más extático excluye la subsistencia de la parte en cuanto tal, ni la inclusión del amor que la parte tiene de sí en aquel que tiene por el todo. Entonces no se ama más que por Dios. Pero hay que añadir que en este caso las expresiones *parte* y *todo* no pueden significar más que *imagen* y *modelo*, advertencia que vale para Santo Tomás tanto como para San Bernardo. La oposición que acerca de este punto quiere establecerse entre las dos escuelas tiene como primer resultado deshacer la coherencia de una y otra; reales son sus diferencias, pero están en otra parte, y son incomparablemente menos hondas de lo que hubiera sido aquella.

[14] *Debriatus amore*: metáfora cuyo sentido es preciso, véase p. 176, nota 163, y p.182, nota 207.

[15] *Malitia diei*: metáfora escrituraria con valor técnico. Con esta expresión significa San Bernardo: los deberes de la vida activa en cuanto que son obstáculo a la vida contemplativa. Véase *In Cant. Cant.*, sermo III, 7; P. L. t. 183, c. 796 B C.

[16] *Corpus mortis*: la concupiscencia nacida del pecado; véase p. 169, nota 126), 2º. cf. *Sap.*, XI, 15, citado en *In Cant. Cant.*, sermo XVI, 1; P. L. t. 183, c. 848-849.

[17] *Carnis necessitas*: la necesidad natural, las servidumbres de la naturaleza por oposición al apetito pecaminoso. Véase, p. 169, nota 126), 1º.

[18] La necesidad de ejercer la caridad espiritual para con sus hermanos y de cuidarse de sus almas arranca al contemplativo de sus gozos. Véase *In Cant. Cant.*, sermo IX, 9; P. L. t. 183, c. 818-819.

volver en sí mismo, oblígale a caer de nuevo en su miseria[19], y exclamar lastimero: *Señor, padezco violencia, responde por mí* (Isa. XXXVIII, 14), y aquello otro. ¡Oh infeliz de mí! *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* (Rom. VII, 24).

➠**Restablecimiento del verdadero yo**. Mas porque dice la Escritura que Dios lo hizo todo por sí y para sí (Prov. XVI, 4), es preciso que la criatura se conforme algún día y concuerde con su autor. Menester es, pues, que vengamos algún día a amar como Él; a fin de que, pues Dios ha querido que todo fuera por sí y para sí, así también nosotros no queramos haber existido ni existir nosotros ni cosa alguna, si no es igualmente por Él y para Él, es decir, por su voluntad y no por satisfacción nuestra[20]. Y a la verdad más que la satisfacción de nuestras necesidades[21] y la felicidad

80-

lograda[22], nos servirá de íntimo gozo el ver cumplidas en nosotros las voluntades que sobre nosotros tiene Dios[23]; que es, al fin lo que cada día le pedimos en la oración, cuando decimos: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo* (Matt. VI, 10).

¡Oh amor santo[24] y casto![25] ¡Oh dulcísimo y suavísimo afecto! ¡Oh intención pura y desinteresada de la voluntad! Y tanto más pura y desinteresada, cuanto menos mezclada va de todo interés propio[26]; tanto más dulce y suave, cuanto que es del todo divino lo que se siente! Experimentar tal amor es ser deificado[27]. Así como la gotita de agua, mezclada en gran cantidad de vino, parece perder todo su ser adquiriendo el color y el gusto del vino; y así como el hierro candente y llameante parece trocarse en vivo fuego, perdiendo su primera y propia forma[28]; y así como el aire, embestido por los rayos del sol, se trueca en claridades de la luz y, mas que iluminarse, parece ser la luz misma, así es menester que, en las almas santas, desaparezca entonces enteramente por arte inefable y se funda totalmente con la voluntad de Dios el afecto humano. De lo

---

[19] Caer de nuevo *in sua*: en aquello por lo cual no forma un solo espíritu con Dios y le aparta de la vida divina.

[20] Aquí aparece claramente la subestructura entera de la mística de San Bernardo: Dios lo ha creado todo por sí y para sí; el fin último del hombre es la conformidad con Dios; el éxtasis lleva esta conformidad al punto más elevado que aquella puede alcanzar en esta vida; la unión mística consiste, pues, en realizar la más estrecha conformidad posible entre la imagen creada de Dios y su modelo.

[21] Es decir: no sentir ya la servidumbre a que nos sujeta la necesidad natural de nuestro cuerpo. Véase más arriba, p. 75, y 169 nota 126.

[22] Porque entonces la habremos logrado, pero ya no pensaremos en ella como en una recompensa, como tampoco Dios, con cuya voluntad estaremos unidos, considera su eterna beatitud como una recompensa de su perfección. Más adelante volveremos a tocar de nuevo la cuestión del amor desinteresado.

[23] *In nobis*, porque en adelante hay perfecta concordia entre su voluntad y la nuestra; de *nobis*, porque Dios nos ha creado con el fin de realizar esta concordia.

[24] SANCTUS, SANCTE. – El amor santo (*amor sanctus, sancte amare*) es el amor espiritual de Dios por oposición a la concupiscencia de la carne. – "Amat sancte, quia non in concupiscentia carnis, sed in puritate spiritus". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3; P. L. t. 183, c. 807.

[25] CASTUS, CASTE. – *Casto*, en el lenguaje de San Bernardo, significa siempre: *desinteresado*. Este término quiere, pues, decir que, el amor tiende hacia su objeto por el objeto mismo, con exclusión de toda otra consideración y de todo otro sentimiento. Por esta razón, *amor castus*, es sinónimo de *amor purus*.
"Amat profecto caste, quae ipsum quem amat quaerit; non aliud quidquam ipsius". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3; P. L. t. 183, c. 807.

[26] Es decir, del *proprium*: de la voluntad propia, la cual constituye en nosotros la desemejanza.

[27] Esta expresión, al igual que las comparaciones subsiguientes, tómalas San Bernardo de MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua, loc. cit.*, p. 39.

[28] Recuérdese que, en la terminología de San Bernardo, *jamás* la forma es la substancia, cuya forma es, de modo que un cambio de forma no implica cambio alguno de substancia.

contrario, si todavía quedase algo del hombre en el hombre[29], ¿cómo Dios lo sería todo en todas las cosas? Subsistirá, a la verdad, la sustancia; pero otra será su forma, otra su gloria, otro su poder”[30].

Consideremos el problema del amor a la luz de las conclusiones que preceden. Sabemos que el hombre es una sustancia indestructible que resiste a la fusión del éxtasis y aún a la de la visión beatífica. Pero también sabemos que el fin para el que fue creada esta sustancia es realizar una perfecta semejanza con Dios. Pues bien, si es cierto que por su forma, tiende ella a diferenciarse de Dios con una grandeza menor que toda grandeza creada, excusado es decir que en definitiva desaparece la famosa antinomia entre el amor de sí y el amor puro: en definitiva, ya no tiene sentido ni razón de existir. Dios es amor de sí por sí mismo; y tanto más el hombre es él mismo, cuanto más se asemeja a Dios; como imagen suya, cuanto menos se distingue de su modelo, más existe. Por eso, si eliminamos de su naturaleza este *proprium*, que no forma parte de su naturaleza, antes bien la corrompe, lo que resta es una perfecta imagen de Dios, es decir, un bien infinito que no se ama más que por sí mismo. ¿Qué diferencia hay, pues, en último término, entre amar a Dios y amarse a sí mismo, cuando el hombre no es más que una participación del amor que Dios se tiene a sí? En el alma que no se ama ya a sí sino por Dios, el amor que se tiene a sí misma va incluido en el amor que Dios se tiene a sí, pues Dios no la ama sino en cuanto es semejanza suya, ni ella se ama a sí misma sino en cuanto es semejanza de Dios[31].

81-

Esto es lo que San Bernardo desarrolla larga y minuciosamente en otro texto cuya meditación se impone, por razón de su densidad, a todo aquel que desee iniciarse seriamente en el pensamiento del Santo.

Carácter indestructible de la imagen. 1. Por tres días hemos empleado cuanto tiempo ha permitido la hora regular que nos habíamos fijado para hablar, en demostrar la afinidad del alma con el Verbo. Mas ¿qué utilidad tiene todo este trabajo? Pues ésta: os hemos hecho ver que toda alma, aunque se halle cargada de pecados, envuelta en las redes de los vicios, captada de los deleites, cautiva en su destierro, encarcelada en el cuerpo, atollada en el barro, sumida en el cieno, esclava de sus miembros, cosida de cuidados, abrumada de negocios, poseída de temor (la *contractio* es el efecto propio del *timor*), oprimida de dolores, inconstante en sus errores, roída de inquietudes, agitada de sospechas, y viviendo, en fin, según expresión del Profeta (Baruch, III, 11), extraña en tierra enemiga[32], corrompida entre los muertos, reputada entre los que bajan al sepulcro; que el alma, repito, aunque así condenada, así desesperada, puede hallar en sí misma no sólo de qué respirar con la esperanza del perdón, con la esperanza de la misericordia, sino también para atreverse a aspirar a las nupcias del Verbo, para no temer contraer la más íntima alianza con Dios, ni recelar el llevar el yugo suave del amor con el Rey de los ángeles. ¿Porque que no puede, en efecto, atreverse con seguridad ante Aquél, cuya imagen reconoce llevar para propio

---

[29] Es decir, ora sea la necesidad natural, ora el *proprium*, o sea: alguna cosa (de aquello) por lo cual el hombre es desemejante de Dios.

[30] *De diligendo Deo*, X, 27-28; P. L. t. 182; c. 990-991.

[31] “Nunc vero, etsi ex parte jam similis, ex parte tamen dissimilis, contenta esto ex parte cognoscere. Te ipsam attende et altiora te ne quaesieris...Alioquin si ignoras te, o pulchra inter mulieres (*Cant.* I, 7); nam et ego te dico pulchram, sed inter mulieres, hoc est ex parte; cum autem venerit quod perfectum est, tunc evacuabitur quod ex parte est (*I Cor.* XIII, 10): si ergo *ignoras te*; sed quae sequuntur, dicta sunt, et non oportet iterum dici”. SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXXVIII, 5; P. L. t. 183, c. 977 B.

[32] Pues se halla desterrada “in regione dissimilitudinis”.

honor (pues la posee todavía por ser indestructible), cuya semejanza (aunque no la *vea* ya, por haberla perdido) sabe ser su gloria? ¿Qué puede, diré yo, recelar de la Majestad Aquél a quien su mismo origen llena de confianza? (a fuera de imagen de Dios, se reconoce todavía capaz de la majestad: *capax majestatis*). Todo lo que tiene que hacer es cuidarse de conservar la nobleza de su naturaleza con la honestidad de vida, y más aún procurar adornar y hermosear con buenas costumbres y santos afectos, como con otros tantos dignos colores, el celestial honor que por su origen le compete[33].

2. Pues ¿por qué ha de permitir dormitar su celo? (*industria*: palabra que designa la parte que corresponde al libre albedrío en la restauración de la semejanza perdida)? Insigne don, a la verdad, de nuestra naturaleza es éste; mas si no cumple las funciones que le son propias, ¿no se verá perturbado y como enmohecido de vejez todo cuanto en nosotros hay aún de natural? Y esto con injuria del autor. Por ello el mismo Dios Creador ha querido que se conservase siempre en el alma este insigne don (la imagen) de la divina largueza, a fin de que el alma tenga siempre en sí misma, por parte del Verbo (porque Él es la Imagen, y el alma fue creada *ad imaginem*)[34], un aliciente continuo a permanecer unida al Verbo, o a volverse a Él, en caso de haberse apartado.

Pero no apartado como quien cambia de lugar o se aleja con los pies, sino cual corresponde a sustancias espirituales[35], es decir, que el alma se aleja de sí y en cierto sentido de mal en peor con los afectos, o por decir mejor, con los defectos (porque entonces pierde la *similitudo* que tenía), cuando, por la malicia de su vida y de sus costumbres, se hace desemejante y degenera de sí misma; aunque tal desemejanza no supone destrucción de la naturaleza (que es la imagen) antes corrupción de la misma, cuya bondad misma mancilla tanto con la unión, cuanto la eleva con la comparación suya. Ahora bien, el volver del alma constituye su conversión al Verbo (*conversio*, movimiento de la voluntad que de propia viene a ser común), a fin de ser por Él reformada y conformarse con Él (para hallarse en ella misma, pues habría sido creada a su semejanza). ¿Y en qué (se ha de reformar y conformar)? En la caridad. Pues dicho está: *Sed imitadores de Dios, como que sois hijos muy*

82-

queridos (porque la caridad eleva al siervo y al mercenario al estado de hijos), y andad en el amor, como también Cristo os amó (Ephes. V, 1-2).

El matrimonio místico. 3. Esta conformidad (de la voluntad que la caridad ha hecho "común") desposa al alma con el Verbo, cuando, siendo ella semejante por naturaleza (Él es *Imago*, ella fue creada *ad imaginem*) procura semejarse a Él por su voluntad, amando cual es amada. Pues si ama perfectamente, está desposada. ¿Qué cosa más dulce que esta conformidad? ¿Qué más deseable que el amor, que hace que, no contentándote, oh alma, con las instrucciones recibidas de los hombres, te acerques tú misma al Verbo con entera confianza te adhieras constantemente a Él, le preguntes y le consultes familiarmente sobre todas las cosas, de forma que la capacidad de tu

---

[33] Es decir: Todo lo que debe hacer es ser fiel a la nobleza original de una naturaleza creada libre, a imagen de Dios, y restaurar en sí, mediante la adquisición de las virtudes, la divina semejanza que perdió por su culpa.

[34] Acerca de este punto, amén de los textos analizados, véase SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo LXXX, 2-5; P. L. t. 183, c.1166-1169, donde se desarrolla largamente la doctrina de la *imago* y de la *similitudo*.

[35] Las relaciones dichas de "proximidad" y de "alejamiento" entre substancias espirituales son en realidad relaciones de semejanza y de desemejanza. Véase SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. VII, cap. 6, n. 12; P. L., t. 42, c. 946.

inteligencia es la medida de la audacia de tus deseos?. He aquí el contrato de matrimonio verdaderamente espiritual y Santo.

Y aún me quedé corto diciendo contrato; es abrazo. Abrazo ciertamente, cuando un mismo querer, un mismo no querer, hace de dos espíritus uno solo[36]. Y es de temer que la disparidad de las personas haga claudicar en algo la concordia de voluntades, porque el amor no entiende de respetos: (*Amor reverentia nescit*). Dícese amor de amar no de honrar. Honre enhorabuena el que siente horror, el que siente estupor, el que teme, el que admira; huelga todo esto en el amante. El amor abunda para sí. El amor cuando viniere, traduce y cautiva en sí todos los afectos (el temor y la cobardía). Por eso la que ama, ama y no sabe de otra cosa. Y él mismo que justamente merece ser honrado, justamente es motivo de estupor y de admiración; pero ama más ser amado. Son Esposo y Esposa. ¿Qué otra relación y conexión buscas entre los esposos, sino el ser amado y amar? Este nudo vence también a los que la naturaleza ata más apretadamente, el vínculo de padres con hijos[37]. Finalmente, *por eso*, dice, *dejará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer* (Matt. XIX, 5). ¿Ves cómo este afecto en los esposos es más fuerte, no sólo que los demás afectos, sino también más poderoso que él mismo?

➠4. Añade que este Esposo es no sólo amante, sino el Amor. ¿Es quizás honor? Empéñase cualquiera en que lo es; yo no lo he leído. He leído, en cambio, que *Deus caritas est* (I *Joan*. IV, 16), y no he leído que sea honor o dignidad. No que Dios no quiera honor, cuando dice: Si yo soy Padre, ¿Dónde está mi honor? Pero esto el Padre. Mas si se mostrase cual Esposo, pienso que cambiará de tono y dirá: si yo soy Esposo, ¿dónde está mi amor? Pues también así habló antes: Si yo soy Señor, ¿dónde está mi temor? Exige, pues, Dios ser temido como Señor, ser honrado como Padre, ser amado como Esposo ¿Cúal de estos es más excelente? ¿Cuál más elevado? Cierto que el amor. Sin éste, el temor mismo tiene pena (por ser entonces el temor del castigo y no el temor de Dios), y el honor no tiene gracia. El temor es servil mientras no le liberte el amor. Y honor que del amor no proviene, no es honor, sino adulación.

Y ciertamente a Dios solo el honor y la gloria; más ninguno de entrambos aceptará Dios, si no fueren condimentados con la miel del amor. Este basta por sí, éste agrada por sí y por causa de sí. Él es para sí su merito, él su premio. El amor no requiere causa además de él, sino fruto. Su fruto es su uso[38]. Amo porque amo, amo por amar. Cosa grande es el amor, con tal que vuelva a su principio, devuelto a su origen, y refundido a su fuente, toma siempre de ella de donde siempre fluya. Sólo con el amor, entre todos los movimientos, sentires y afectos, puede la criatura corresponder a su autor y pagarle, si no equitativamente, sí con igual moneda. Verbigracia, si Dios se aira contra mí, ¿habré tal vez de airarme yo también contra Él? No, ciertamente, sino que temeré, temblaré, y pediré perdón. Y así, si me reprende, no le reprenderé, antes bien le daré la razón. Ni le juzgaré si me juzgaré, sino

[36] Reminiscencia cierta de CICERÓN, *De amicitia*, XXV. Véase más arriba, pp. 14-15, cf. SALUSTIO, *Catilina*, cap. XX.

[37] Reminiscencia muy probable de CICERÓN, *De amicitia*, V: "namque hoc praestat amicitia propinquitati...".

[38] Reminiscencia cierta de CICERÓN, *De amicitia*, cap. IX: "omnis ejus fructus in ipso amore inest..." Véase cap. I, pg. 13-14.

que le adoraré; y el que me salva, no busca ser ser salvado por mí ni necesita, a su vez, ser por alguien librado, quien a todos libra. Si domina, a mí me conviene servirle; si manda, me conviene
obedecer, y no, a mi vez, exigir del Señor servicio u obsequio. Ahora puedes ya ver cuán de otro modo actúa el amor. Pues cuando Dios ama, no quiere sino ser amado, ya que no ama sino para que se le ame, sabiendo que con el amor mismo han de ser felices los amadores.

5. Cosa grande es el amor, mas hay en él grados. La Esposa está en el más alto. Porque aman a los hijos, pero piensan en la herencia, y en temiendo que de cualquier modo puedan perderla, reverencian más a aquél de quien se espera la herencia, ámanle menos. Sospechoso me resulta el amor que parece esperar algo distinto de él mismo. Flaco es aquél, que, en faltando quizá la esperanza, o se extingue o disminuye. Impuro es el amor que codicia también otra cosa. El amor puro no es mercenario. El amor puro no toma fuerzas de la esperanza, sin sentir, sin embargo, menoscabo con la desconfianza[39]. Tal es el de la esposa por ser esto la Esposa cualquiera que sea. La cosa y la esperanza de la esposa es sólo el amor. En éste abunda la esposa, con éste se contenta el esposo. Ni busca éste otra cosa, ni aquélla tiene otra. Por eso es él el esposo y ella la esposa. Este es propio de esposos, al que ningún otro alcanza ni el hijo siquiera. Al fin, a los hijos clama: *¿Dónde está mi honor?* Y no dice: ¿dónde está mi amor? Guardando esta prerrogativa para la esposa. Mándase también al hombre honrar a su padre y a su madre (*Deut.* V, 16), y nada se dice del amor. No porque los hijos no hayan de amar a sus padres, sino porque muchos se inclinan más a honrar a sus padres que a amarles. Pase que el honor del Rey ame el juicio; pero el amor del esposo, más aun, el Esposo que es el Amor sólo busca correspondencia y la fidelidad del amor. Devuélvale, pues, la amada amor por amor. ¿Porque qué no amaría la Esposa, y Esposa del Amor? ¿Cómo no habría de ser amado el Amor?

6. Con razón, al renunciar ella a todos los demás afectos, se dedica toda al único amor, pues tiene que corresponder al Amor devolviéndole amor. Pues, aun cuando se hubiere derretido todo en amor, ¿qué es ello comparado con el perenne raudal de aquella fuente? No fluye ciertamente con igual abundancia el amante y el Amor, el alma y el Verbo, la Esposa y el Esposo, el Creador y la criatura, no más que el sediento y la fuente. ¡Pues qué! ¿Cesará por ello y se desvirtuará del todo el voto de las nupcias, el deseo del que suspira, el ardor del amante[40], la confianza[41] del que presume, por no poder correr a la par con el gigante, competir la dulcedumbre con la miel, la mansedumbre con el cordero, la blancura con el lirio, la claridad con el Sol, la caridad con Aquél que es la Caridad? No. Pues si la criatura ama menos por ser menor, si ella ama con todo su ser, nada falta donde está todo. Por eso, dije, amar así es haberse

---

[39] Imposible es, en efecto, separar el amor de la confianza: FIDUCIA. – Estado del alma en que el ardor y la embriaguez del amor, que acompaña a este ardor, le dan asaz confianza para atreverse a desear el beso de la unión mística. *Fiducia* es, pues, lo opuesto a *timor* y acompaña la libertad del alma por la caridad. He aquí por qué el amor excluye esencialmente toda desconfianza. "O quanta amoris vis! Quanta in spiritu libertatis fiducia! Quid manifestius, quam quod perfecta charitas foras mittit timorem? (*I Joan.* IV, 18). SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3; P. L. t. 183, c. 808 A.

[40] ARDENS, ARDENTER. – El amor ardiente (*amor ardens, amare ardenter*) es el amor que ha llegado a un grado tal de intensidad, que olvida la infinita majestad de Dios y osa desear unirse con Él. Bernardo compara frecuentemente este ardor a una embriaguez, que es característica del estado de esposa en oposición al de discípulo (obediencia) o al de hijo (honor): "Amat ardenter, quae ita proprio debriatur amore, ut majestatem non cogitet". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3; P. L. t. 183, c. 807.

[41] Véase anteriormente, nota 206) FIDUCIA.

desposado[42], por cuanto no puede amar así, y ser amada poco, para que por el consentimiento de los dos quede asentado un íntimo y perfecto matrimonio; a menos que dude alguno de que el alma es primero y más amada del Verbo. Completamente es prevenida y vencida en el amar, que no es otro que el amor santo con tanta bendición de

dulcedumbrei !Dichosa aquella a quien se dio sentir abrazo de tanta suavidadi, que no es otro que el amor santo y casto, el amor suave y dulce, amor de tanta serenidad como sinceridad, amor mutuo, íntimo y fuerte, que junta dos, no en una sola carne, sino en un solo espíritu; que hace de dos,
no ya dos, sino uno solo, según se expresa san Pablo: *Quien se adhiere a Dios, es con Él un mismo espíritu* (I Cor., VI, 17).

Y ahora, oigamos más bien acerca de esto a aquella a quien elevó fácilmente al rango de maestra en todas estas cosas: la unción que instruye y la frecuente experiencia. Aunque quizá sea preferible reservarlo para el principio de otro sermón, por no vernos forzados a resumir tema tan excelente en los estrechos límites de este que está ya a punto de terminar. Así, pues, si os place, pongo fin sin concluir, a fin de que mañana, al juntarnos a la hora convenida, acudamos hambrientos por las delicias que el alma santa merece gozar, feliz con el Verbo y del Verbo, su Esposo, Jesucristo, Señor nuestro, que sobre todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén (*In Cant. Cant.*, sermo LXXXIII).

El amor puro. Este texto notabilísimo no sólo contiene la exposición de los dos principios teológicos del éxtasis tal como lo concibe San Bernardo, sino que también nos da a conocer, con toda la precisión deseable, su concepto del amor. Cierto que se han notado en su lugar las fórmulas con que el Santo define el amor puro, pues es bien sabido qué uso, por no decir qué abuso, han hecho de ellas más tarde los Quietistas. Y cabe citar, en efecto, cuantos textos se quiera en pro del quietismo de San Bernardo, pero a condición de obligarlas a decir lo contrario de lo que significan.

Según la doctrina de San Bernardo, el primer carácter del amor puro es el de excluir todo otro sentimiento. Me expreso aquí en los mismos términos del Santo, mas lo que Bernardo quiere decir es más bien que el amor puro es inclusivo de todos los demás sentimientos. He aquí la razón. La pureza del amor no forma más que una misma cosa con su intensidad; o, si se quiere mantener a toda costa una distinción entre estas nociones, digamos que la pureza del amor es el efecto primero y más inmediato de su intensidad. Y he aquí el por qué en sus escritos reaparece sin cesar la expresión: Amor *ardiente.* El ardor del amor, llevado hasta su último grado, tiene por efecto aparente eliminar del alma todo lo que no es él. Ya no hay en ella lugar para lo demás. Por otra parte, no se debe olvidar que el amor es esencialmente lo contrario de una fuerza destructora: no elimina verdaderamente más que el no-ser. Lo demás, lo transforma y perfecciona. Y esto es lo que ocurre tratándose de los otros sentimientos; que a ninguno de ellos se le destruye lo que tiene de positivo. Así, se conserva cuanto de positivo tiene en su esencia la concupiscencia, "ordénasela", es decir que al ser eliminado todo lo que la falseaba, no queda ya de ella sino lo que tenía de ordenable: el amor. Y lo mismo sucede con el temor y la esperanza: el amor consume todo, pero es para consumarlo[43].

---

[42] Como el amor es por definición un sentimiento recíproco, por eso implica esta concordia de dos voluntades que constituye la misma unidad de espíritu. La unidad de espíritu, es decir, la semejanza, que tratándose de espíritus, es equivalente a la unión carnal en el orden de los cuerpos.

[43] Esta es la famosa doctrina de la "cupiditas ordinata", amada de Fenelón; pero ¿qué significa? Para entenderlo, es menester acudir al sentido fundamental de las palabras:

En segundo lugar, puesto que el ardor del amor reabsorbe en sí todos los otros sentimientos, resulta evidente que el amor puro es desinteresado. Así lo exige su definición misma, pero lejos de excluir la sustancia de los otros sentimientos que la creatura debe a su creador, los absorbe y exalta
llevándolos a su punto de perfección[44]. Esto es lo que importa notar particularmente en lo que concierne al deseo de la bienaventuranza. El amor puro ni anhela ni espera recompensa alguna, sino que goza de ella; es esencialmente fruición del bien divino. Quizá se preguntará cómo puede juntarse con el amor este carácter sin alterar su puridad. No es que se le junte: es la esencia misma del amor, y ésta es la razón porque San Bernardo dice que el amor tiene en sí mismo su propia recompensa[45]. Siendo por naturaleza una participación de la vida divina, que es beatitud, por lo mismo es una participación de la beatitud. Decir que tiene en sí mismo su recompensa, es, pues, decir que simplemente su puridad es la de la fruición de Dios.

ORDINATUS, ORDINARE. – Los afectos están ordenados cuando se suceden por el orden que conviene para llevar al hombre a su fin. Su orden debe ser: temor, alegría, tristeza, amor. – "Ordinantur autem sic. In initio timor, deinde laetitia, post tristitia, in consummatione amor. Compositio quarum talis est. De timore et laetitia nascitur prudentia, et est timor causa prudentiae, laetitia, fructus. De tristitia et amore nascitur fortitudo, et est, tristitia causa fortitudinis, amor fructus. Clauditur circulus coronae. De amore et timore nascitur justitia, et est amor causa justitiae, amor fructus". SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo L, 2; P. L. t. 183, c. 673. Esta doctrina significa, pues, que la concupiscencia es mala si no va precedida de temor de Dios: es mala porque no puede llevarnos a nuestro fin; más si le precede el temor, por el contrario, tórnase buena porque se convierte en amor.

La ordenación de las afecciones guarda, por lo demás, estrecho parentesco con su "purificación". Véase las expresiones:

PURGATUS, PURGARE. – La purificación de los afectos consiste en traerlos a su fin. Amar lo que se ha de amar, y amar más lo que se ha de amar más, temer lo que se ha de temer y temer más lo que se ha de temer más, etc.

"Sunt autem affectiones istae quatuor notissimae, amor et laetitia, timor et tristitia... Purgantur autem sic. Si amantur quae amanda sunt; si magis amantur quae magis amanda sunt, si non amantur quae amanda non sunt, amor purgatus erit. Et sic de caeteris". *De diversis*, sermo L, 2; P. L. t. 183, c. 673.

[44] Opónese directamente aquí San Bernardo a una de las tesis de Abelardo condenada en 1140 en el Concilio de Sens. De acuerdo con el espíritu de su propia doctrina (véase el apéndice, pp. 110-111), Abelardo enseñaba. "Quod etiam castus timor excludatur a futura vita", en P. RUF und M. GRABMANN, *Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards*, München, 1930, p. 10, 1. 24-25. cf. J. RIVIÈRE, *Les "capitula" d´Abélard*, Recherches de théologie ancienne et médiévale, V (1933), p. 17.

[45] El texto más importante acerca de este punto es la meditación completamente desarrollada que se halla en *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 11-16; P. L. t. 183, c. 890-893. El texto desarróllase completamente sobre el plano místico, es decir, no de la simple "consideración", sino de la "contemplación" propiamente dicha (acerca del sentido de este término, véase *De consideratione*, lib. II, cap. 5; P. L. t. 182, c. 745. *In Cant. Cant.*, sermo LII; 5; P. L. t. 183, c. 1031). La contemplación es, pues, una serie de visiones, de certidumbres intuitivas, que colocan al alma ante hechos en los que ella toma parte (dirigidos por ella). Por orden son estos: 1º la Providencia: Dios como poder ordenador del universo: "et locus iste altus et secretus, sed minime quietus (*loc. cit.*, 11); 2º Dios como justiciero: lugar de temor y de temblor (*loc. cit.*, 13). Este lugar es superior al primero, pero en el primero Dios enseña, en el segundo, toca; el primero es un *accessus* a la sabiduría, el segundo es el *ingressus* en ella, pues la sabiduría comienza con el "sentimiento" de Dios (*loc. cit.*, 14); 3º del temor del juicio, el alma se lanza a la certidumbre de la misericordia, de la no imputación del pecado: "Omne quod mihi ipse non imputare decrevit, sic est quasi non fuerit (*op. cit.*, 15; véase acerca de este punto nota 216), p. 185). El alma está entonces enteramente ocupada por a) una confianza plena en su salvación (*fiducia*); b) una alegría infusa que convierte en dulcedumbre los temores precedentes; c) una devoción "quod non est aliud nisi concepta de spe indulgentiae exultatio" (*op. cit.*, 15); d) y, en fin, la paz que se logra con la ausencia de todas las cuestiones: "visio ista... inquietam curiositatem non excitat, sed sedat; nec fatigat sensus, sed tranquillat. Tranquillus Deus tranquillat omnia" (*op. cit.*, 16).

cf. *In Cant. Cant.*, sermo XVI, 7; P. L. t. 183, c. 851-852; sermo VI, 8-9; c. 806. – *De diversis*, sermo XVI, 7; P. L. t. 183, c. 582-583.

Para los historiadores de la espiritualidad, las expresiones: amor puro, amor desinteresado, tienen casi siempre un resabio de quietismo. El espectro de la Sra. Guyon ronda entorno de una verdad que esta proximidad hace inhabitable. Cierto es que el amor puro, tal como lo concibe San Bernardo, es un amor sin ninguna mira a la recompensa, pero acabamos de ver el por qué. En el origen de todo el problema es menester colocar la palabra de la Escritura frecuentemente citada: el amor arroja fuera el temor. Todas las meditaciones de San Bernardo nos hacen asistir, en efecto, a la eliminación progresiva del temor del castigo divino por la certidumbre de la posesión de Dios en el amor. Mientras la mente del contemplativo está aún ocupada en la consideración de la providencia divina o de los divinos juicios sobre nosotros[46], no ha llegado todavía a su término: todavía no ha alcanzado el amor puro. Supongamos, al contrario, que la intensidad del amor le ha conferido esta puridad que le hace absorber en sí los otros sentimientos todos, a partir de este mismo momento, está desposada con el Verbo; Goza, pues, de Dios; hállase en este estado de *fiducia,* que no es más que la conciencia de estar unido con la divina beatitud. Huelga decir que a partir también de este momento, no sabría dar entrada a temor alguno de castigo. Como se halla absorta en su alegría, no puede ya ni pensar siquiera en el castigo. Esto es lo que indica San Bernardo en el texto precedente, donde dice que el alma, que ama así, no espera recompensa alguna*, pero tampoco siente ya ninguna desconfianza*. He aquí el punto que decide toda la cuestión, y que por no haberlo tomado en consideración ha sido causa de que los quietistas hayan planteado cuestiones cuyo mismo enunciado excluye de la manera más formal la doctrina de San Bernardo.

86-

Para asegurarse de este punto, basta resumir las principales posiciones de San Bernardo concernientes a la naturaleza y condiciones del amor puro. Si se le refiere al texto fundamental del *De diligendo Deo,* VII, 17, en él se ve ante todo que no puede darse amor de Dios sin recompensa, y
luego, que el amor puro de Dios es sin embargo un amor sin ninguna mira a la recompensa: *non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus est.* ¿Qué quiere decir esto?

Pues quiere decir que el amor puro, tal como lo concibe San Bernardo, es esencialmente una experiencia mística. No se trata aquí de una idea, ni de una disposición habitual, sino del *excessus,* corto, interrumpido sin cesar, en que se halla el alma del místico, mientras se le une Dios por gracias excepcionales. Esta primera diferencia entre San Bernardo y los quietistas es de importancia y jamás debe olvidarse. El Santo habla de un éxtasis momentáneo –*rara hora, sed parva mora*- de ningún modo de un estado; lo que para él constituye un estado habitual no se llama *amor purus* sino *vicissitudo*[47]. Y su vida es un deseo lánguido y continuo, entrecortado por gozos

---

[46] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo,* VII, 17; P. L. t. 182, c. 984-985.

[47] Esta alternativa inevitable del éxtasis y del estado de desfallecimiento es, pues, lo contrario al amor puro. San Bernardo llámala:

VICISSITUDO. – Alternativa de presencias y ausencias del esposo, mientras el alma está unida al cuerpo no glorificado.

"Ergo si cui nostrum cum sancto propheta adhaerere Deo bonum est (*Psalm.* LXXII, 28), et, ut loquar manifestius, si quis in nobis est ita desiderii vir, ut cupiat dissolvi et cum Christo esse, cupiat autem vehementer, ardenter sitiat, assidue meditetur; is profecto non secus quam in forma Sponsi suscipiet Verbum in tempore visitationis, hora videlicet qua se astringi intus quibusdam brachiis sapientiae, atque inde sibi infundi senserit sancti suavitatem amoris. Siquidem desiderium cordis ejus tribuetur ei, etsi adhuc peregrinanti in corpore, ex parte tamen, idque ad tempus, et tempus modicum. Nam cum vigiliis, et obsecrationibus, et multo labore et imbre lacrymarum quaesitus adfuerit, subito dum teneri putatur

pasajeros, que jamás pueden preverse, ocasionados por la divina unión. Ni ignora siquiera que su mismo amor puro, cuando recibe la recompensa de sus alegrías, está lejos de ser absolutamente puro: no habrá amor enteramente puro más que en el cielo.

Este punto decide otro segundo: como el amor puro es una experiencia mística, es un sentimiento y nada más. Para la conciencia de quien lo experimenta no es, al menos, ninguna otra cosa. Y por ello entendemos, que en el momento que lo experimenta, el extático se halla ocupado por entero por tal sentimiento, sin que haya cabida en su alma para cosa alguna distinta. Entre las cosas que el amor arroja entonces, por su misma intensidad, tienen el primer lugar las miras de la razón, y esta exclusión va dirigida contra dos posibles órdenes de cálculos racionales, los de la concupiscencia y los del temor.

Contra los de la concupiscencia: porque, en efecto, el alma que goza de Dios ya no piensa en Él como en una recompensa. No piensa ya en Él cual en una posible recompensa, porque la posee ya: semejante absurdo queda excluido por la misma naturaleza del éxtasis, por ser beatificante. Pero ni piensa tampoco en Él como en una recompensa presente, porque entonces no se le representa de ninguna manera: le ama, y nada más. San Bernardo dice exactamente: "absque praemii *intuitu* diligendus". En otros términos, la noción de recompensa ya no cae bajo las miras del alma. El extático no se dice ya: este amor me beatifica, es, pues, menester que lo experimente; o bien: si Dios me beatifica por el amor cual lo hace, continuaré amándole para que Él prosiga beatificándome. Nada de eso; el amor no es un contrato, es un afecto: "Affectus est, non contractus". No es un "contractus", es un "amplexus". He ahí por qué por su misma naturaleza no puede carecer

de premio, ser gratuito, desinteresado, puro, ni ser mercenario: "Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est". Jamás carece de premio, pues es un abrazo, pero jamás es mercenaria, porque no es otra cosa más que un abrazo. Así, pues, o bien media algún calculo
racional, y entonces ya no nos hallamos en presencia de un simple *affectus*, sino de un amor que no es amor: y por lo mismo no merece recompensa alguna, o mejor, es imposible que la tenga, pues esta recompensa es cabalmente el simple abrazo del amor; ¿si éste no existe, cómo cabría aquella? O bien no media ninguna mira de la razón, ningún cálculo de contrato, sino solamente el afecto puro de un alma que ama y no *sabe* ninguna otra cosa, y entonces se le debe el premio, o mejor, él es su mismo premio, porque es el *amplexus,* aunque no tanto el abrazo de Dios por el alma cuanto el del alma por Dios. "Verus amor seipso contentus est. Habet praemium, set id quod amatur"[48].

---

elabitur; et rursum lacrymanti et insectanti occurrens, comprehendi patitur, sed minime retineri, dum subito iterum quasi e manibus evolat. Et si institerit precibus et fletibus devota anima, denuo revertetur, et voluntate labiorum ejus non fraudabit eam; sed rursum mox disparebit, et non videbitur, nisi iterum toto desiderio requiratur. Ita ergo et in hoc corpore potest esse de praesentia sponsi frequens laetitia, sed non copia; quia etsi visitatio laetificat, sed molestat vicissitudo. Et hoc tandiu necesse est pati dilectam, donec semel posita corporeae sarcina molis, avolet et ipsa levata pennis desideriorum suorum, libere iter carpens per campos contemplationis, et mente sequens expedita dilectum quocumque ierit". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXXII, 2; P. L. t. 183, c. 946. – "Nunc vero constat in anima fieri hujusmodi vicissitudines euntis et redeuntis Verbi, sicut ait: *Vado et venio ad vos* (Ioan. XIV, 28); item: *Modicum et non videbitis me; et iterum modicum et videbitis me* (Ioan. XVI, 17). O modicum et modicum! o modicum longum". *Op. cit.*, sermo LXXIV, 4; P. L. t. 183, c. 1140.

[48] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, VII, 17; P. L. t. 182, c. 984 D. – El P. Rousselot ha visto en esta fórmula vacilaciones de pensamiento que no indican otra cosa sino las suyas propias (*op. cit.*, p. 52). No se puede "sostener con igual probabilidad (verosimilitud) o que Bernardo reprobaba, como contrario a la

Consideremos ahora la relación del amor puro con el temor. Ésta débese reducir necesariamente a una exclusión, y por las mismas causas. El amor puro no puede amar por miras al temor ni a la recompensa, por ser exclusivista de toda mira. Que en manera alguna es un contrato, ni con el fin de obtener una alegría, ni para evitar una pena; es un afecto. La *fiducia* de San Bernardo no expresa tanto la satisfacción de alejarse la perspectiva de un castigo harto merecido, como de su *amplexus* la alegría de lograr al fin una recompensa largo tiempo deseada. Como aquella excluye todo pensamiento de castigo, de igual modo excluye el otro toda idea de recompensa. Hablando literalmente, según la palabra del Evangelio, el temor acaba de ser arrojado fuera, y fuera permanece mientras dura el éxtasis, pero no por más tiempo. La espontaneidad del amor, –*sponte afficit, et spontaneum facit*– supone pues, la eliminación radical de todo motivo, distinto de sí mismo, por todo el tiempo que subsiste en su pureza y en proporción de esta misma pureza. Por esto tan lejos estamos del estado de *fiducia* de Lutero como del estado del amor puro imaginado por los secuaces de Fenelón. Sin duda que la *fiducia* de San Bernardo es una certidumbre de salvación, pero debería decirse más bien que señala el punto en que el problema de la salvación no se plantea ya, ni en pro ni en contra, la *fiducia* luterana es una fe que permite al pecador sentirse pecador y sentirse sin embargo, salvado por Jesucristo[49]. La confianza de San Bernardo es una caridad, que logra, no por la vida toda, sino por cortos instantes, trascender el estado normal, en que se plantea todavía el problema del castigo. Mientras piensa en Él, el alma no puede pensar en otra cosa, sino es en que lo merece; en cambio desde que le parece ya no merecerlo, no es que se reconozca culpable y perdonada, es que no piensa ya en él. He ahí por qué del Dios poderoso, del Dios justo, del Dios juez, no puede brotar sino obras del amor puro; sólo él tiene el poder de abrazar,

sin rubor y sin temor, esta Beatitud subsistente, cuya posesión deja vacías de sentido las mismas nociones de promesa o de esperanza, de amenaza o de castigo.

Por ahí se ve al mismo tiempo, cuán lejos estaba de San Bernardo el genio de San Francisco de Sales, cuando se declara pronto a amar mejor el infierno con la voluntad de Dios que el paraíso

---

pureza del amor, el deseo de poseer a Dios, o que exceptuaba de sus reprobaciones tal deseo". El amor es el *deseo* de poseer a Dios, pero el amor puro es la *posesión* de Dios. No se trata, pues, de "reprobar" este deseo, antes de "comprobar" que, mientras subsiste, el amor no ha alcanzado su término, y que desaparece, *ipso facto*, el deseo del término, cuando el amor le ha alcanzado. San Bernardo estima, en consecuencia, ser necesaria la promesa de una recompensa en la misma medida en que el amor no es puro todavía, es decir, cuando todavía no se ha logrado (tal recompensa). La vida espiritual es, pues, una perpetua alternativa de esperanza de recompensas (languor), de recompensas (amor purus), de nuevas esperanzas y de nuevas recompensas: "Praemium sane necdum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur" (*loc. cit.*, c. 984 B). Como se ve, estamos lejos de lo que Fenelón considerará como un "estado habitual de algunos justos sobre la tierra", aquel que caracteriza "un amor enteramente desinteresado, al que se ha llamado puro, para dar a entender que de ordinario no es excitado por ningún otro motivo sino por el de amar únicamente en sí misma y por sí misma la soberana bondad de Dios". FENELÓN, *Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure*, édition critique par Albert Chérel, Paris, Bloud, 1911, p. 133 y p. 135. Fenelón habla muy libremente. Si hubiera hablado de otro modo que por oídas, jamás se le hubiera ocurrido describir como un estado lo que para San Bernardo es un éxtasis.

[49] Acerca de la diferencia radical entre la no imputación del pecado en San Bernardo y en Lutero, léanse las excelentes advertencias de M. W. W. Williams, a las cuales nada de esencial voy a añadir: *De diligendo Deo*, éd. cit., p. 6. San Bernardo, dice su editor, "no tiene noción de una mera rectitud forense". Es lo menos que se pudiera decir, pero eso basta.

sin la divina voluntad[50]. Naturalmente que no se trata de objetarle que el paraíso es la misma voluntad de Dios. San Francisco de Sales no es un novicio en este punto: sabe que su hipótesis es una "imaginación de cosa imposible"; pero lo que importa, al contrario hacer resaltar, pues de ahí parte todo el error de la doctrina de Fenelón, es que mientras el alma es todavía capaz de imaginar, sean cosas imposibles o bien posibles, aún no ha llegado al amor puro. Por el amor puro no imagina nada, posee. San Francisco sabe muy bien que el amor es inseparable del gozo que proporciona[51], pero tal vez no ha conocido jamás el gozo que proporciona al extático el amor actual de Dios por Dios; y he aquí por qué el Santo razona aún y argumenta, cuando ya sólo es tiempo de amar. Ilusión doblemente fatal, porque iba a lanzar a los discípulos de Fenelón a desconocer la esencia del mismo amor puro, aunque era inevitable, pues debía producirse necesariamente el día en que cualquiera quisiera hablar el lenguaje de San Bernardo para expresar con él la vida espiritual de la señora Guyon o de Fenelón. Por amor puro se entiende el éxtasis cisterciense o el estado de Fenelón; más no podría ser uno y otro a la vez. Sin duda que Fenelón era libre para elegir la definición que prefiriese, pero cuando cita San Bernardo en apoyo de su propia tesis, sólo cabe elegir entre dos hipótesis: o que no la ha comprendido, o que la ha falsificado. Por mi parte, estoy absolutamente convencido de que no la ha comprendido. Porque, en efecto, la que los quietistas tienen por definición del amor puro, sirve a San Bernardo para definir el amor

---

[50] "En fin, el beneplácito de Dios es el soberano objeto del alma indiferente; y en todas partes donde le ve, corre al olor de sus aromas, y busca siempre el lugar donde especialmente se encuentra, sin consideración de ninguna otra cosa; así es conducido por la divina voluntad como por un lazo amabilísimo, y a todas partes donde ella va, la sigue. El preferiría el infierno con la voluntad de Dios al cielo sin su voluntad soberana; aún más: preferiría el infierno al cielo, si supiera que en aquél se encontraba un poco más el beneplácito divino que en éste; de suerte que, si por una hipótesis imposible, supiese que su condenación era más agradable a Dios que su salvación, abandonaría su salvación y correría a la condenación". SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, lib. IX, cp. IV, pg 437-438 trad. por el Dr. D. Lorenzo Alonso Rueda, Pbro. Madrid, Apostolado de la Prensa, 1942. cf. FENELÓN, *Explication des Maximes des saints*, édit. A. Chérel, pp. 136-138.

[51] "Muchos, ciertamente, no se complacen en el amor divino, si no está, al modo de las frutas, bañado con el azúcar o almíbar de alguna suavidad sensible, y harían de buena gana como los niños pequeños, a los cuales, cuando se les da miel sobre un trozo de pan, chupan y lamen la miel y tiran después el pan; *porque si la suavidad fuera separable del amor*, abandonarían el amor y atraerían la suavidad. Por eso, siguen el amor a causa de la suavidad, y cuando no la encuentran, no tienen en cuenta el amor". SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, lib. IX, cap. X, p. 457. "Pues lo mismo pasa oh Teótimo, con un alma que está agobiada de tedios interiores; porque aunque tenga el poder de creer, de esperar y de amar, y en verdad lo haga, sin embargo no tiene la fuerza de discernir bien si cree, espera y ama, porque la angustia la ocupa y la oprime tan fuertemente que no puede hacer ningún retorno sobre sí misma para ver lo que hace; y por eso le parece que no tiene fe, ni esperanza, ni caridad, sino solamente fantasmas e inútiles impresiones de aquellas virtudes, las cuales siente casi sin sentir, y como extrañas, no como domésticas y propias". *Op. cit.*, IX, 12; p. 461. "Pues tales son los sentimientos del alma que se halla entre las angustias espirituales que hacen al amor en extremo grado puro y limpio, porque, estando privado de todo placer por el cual pueda sentirse aficionado a Dios, nos une y junta a Él inmediatamente, esto es, nuestra voluntad y corazón a la voluntad y corazón divinos, sin ninguna mediación de contentamiento o pretensión alguna. ¡Oh, cuán afligido se ve el pobre corazón, cuando, como abandonado del amor, mira por todas partes y, al parecer, no le encuentra! No le encuentra en los sentidos exteriores porque no son de ello capaces; no le encuentra en la imaginación, que está cruelmente atormentada con diversas impresiones; no le encuentra en la razón turbada con mil obscuridades de discursos y aprensiones extrañas; y aunque al fin le encuentre en la cima y región suprema del espíritu, donde este divino amor reside, sin embargo le desconoce, y parécele que no es él, porque la grandeza de los tedios y de las tinieblas le impiden sentir su dulzura; le ve sin verle, y le encuentra sin conocerle, como si estuviera en sueños y fuera obra de la imaginación. Así, la Magdalena, habiendo encontrado a su divino Maestro, no recibe de ello ningún alivio, porque no pensaba que fuera Él, sino solamente el hortelano". (*Ibid.*, pp. 461-462).

impuro. Purificad más vuestro amor, les diría él, y veréis que el problema que os inquieta ni podrá siquiera plantearse ya.

89-

Preguntarse si podríamos amar a Dios, aun teniendo la certidumbre de no poseerle jamás, es una cuestión, pero solamente mientras el amor no ha ocupado todavía el alma toda. Dejadle desarrollar
toda su fuerza, y se olvidará de los castigos, hasta el punto de no temerlos ya, y se olvidará de las recompensas, hasta para renunciar a ellas[52].

Así, de cualquier lado que se la vuelva, es menester volver siempre nuevamente a la imagen de Dios en el hombre para resolver los problemas que suscita la interpretación de la doctrina. Fuera de este centro de perspectiva, todo está fuera de lugar, las dificultades y contradicciones aparentes se acumulan; pero desde que se vuelve a entrar en él, todo entra de nuevo en el orden. Esto es lo que nos resta de verificar a propósito de la famosa doctrina de la caridad como conocimiento. San Bernardo dice y repite, remitiéndose por lo demás expresamente a San Gregorio el Grande[53], que la caridad es conocimiento, o aun visión de Dios. ¿Qué hemos de entender por estas fórmulas?.

Caridad y visión. Podría sentirse uno tentado a tomarlas en sentido riguroso, cual si significaran que el amor ejerce una función cognoscitiva propiamente dicha y es una "vista" en el sentido propio del término; esto sería entonces una identificación formal del conocimiento con el amor. Por otra parte una tesis tal es a primera vista tan paradójica, que podría sentirse uno tentado a no ver en ella más que metáforas, sin contenido doctrinal definido; pero las expresiones de San Bernardo son tan formales, que semejante solución del problema aparecería inmediatamente como un expediente para evitar la cuestión. La respuesta a la cuestión debe mantenerse sin duda a igual distancia de las dos precedentes; pues no cabe duda que, para San Bernardo, el amor es verdaderamente una visión de Dios, pero solamente en cierto sentido.

Notemos ante todo, que, aun cuando no nos haya dejado más que algunas indicaciones acerca de la manera cómo entiende él el conocimiento, sabemos al menos esto: que para él el conocimiento se apoya totalmente en la semejanza del sujeto que conoce con el objeto conocido. Donde falta esta semejanza, es imposible el conocimiento. ¿Cómo se representaba San Bernardo la asimilación del sujeto con el objeto en el conocimiento sensible o intelectual? Lo ignoramos. Su amigo Guillermo de San Teodorico nos ha dejado algunas indicaciones precisas acerca de la manera cómo respondía él a esta cuestión. Quizá sería una hipótesis atrevida en demasía imaginar que San Bernardo pensaba poco más o menos igual sobre este punto, pero nada sabemos de ello, y, al fin y

---

[52] Esta divergencia inicial de los puntos de vista explica por qué las citas de San Bernardo con que Fenelón esmalta sus escritos son casi siempre sofísticas. No que lo sean intencionadamente, mas era inevitable que no lo fuesen, porque el amor puro no tenía el mismo sentido en ambas doctrinas. Temo penetrar en el *hortus conclusus* donde no tengo ningún derecho de entrar, pero quizá sea permitido decir que, a los ojos de San Bernardo, la vida espiritual de Fenelón, y aún la ternura de San Francisco de Sales, no serían más que estados permanentes de *languor*. Por eso, a falta de la certeza triunfante que da el éxtasis solo, no le resta, para persuadirse de la pureza de su amor, sino aceptar la sequedad. El mismo San Francisco de Sales sólo tiene en cuenta las *angustias* para hacer el amor *puro* y *limpio* (véase p. 186-187) y semejante amor puro parécese más al de los poetas cortesanos o de *Astrea*, que al de San Bernardo, según el cual no es la sequedad o el desfallecimiento lo que purifica el amor, sino el ardor.

[53] "Exponit beatus Gregorius, quia amor ipse, notitia est". SAN BERNARDO, *De diversis*, sermo XXIX, 1; P. L. t. 183, c. 620 C. cf. GREGORIO EL GRANDE, *Hom. 27 in Evang.*, P. L. t. 76, c. 1207: "Dum enim audita supercaelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est". Recordemos por lo demás que tanto Gregorio como Bernardo dependen en esto de I *Joan.* IV, 7-8.

al cabo, la cosa carece de importancia. Quizá San Bernardo no pensaba nada de esto. Lo que es, al contrario, muy importante es notar con él que la semejanza entre el objeto y el sujeto es la condición necesaria del conocimiento del uno por el otro.

Una vez asentado este punto, la tesis cuyo sentido buscamos se impone efectivamente como una conclusión necesaria. De cualquier manera que se interprete el conocimiento intelectual de los objetos, éste sólo es posible porque cierta acción del objeto ha transformado a semejanza suya el sujeto cognoscente. Por otra parte, una vez establecida la semejanza entre el sujeto y el objeto, es cosa muy natural el conocimiento del uno por el otro. Se puede, pues, decir que la semejanza es el mismo conocimiento, al menos en el sentido de que es condición necesaria y suficiente del

conocimiento. Ahora bien, si se trata de conocer a Dios, ¿qué cosa es la que va a transformar al alma a semejanza de Dios?. La caridad, el amor y ninguna otra cosa. En la medida exacta en que el alma
será transformada por el amor a semejanza de Dios, cuyo nombre es caridad, en la misma medida estará en condición de conocerla y le conocerá efectivamente[54].

Más, se dirá, ¿con qué género de conocimiento le conocerá?. Le conocerá sintiéndole. El sentimiento del amor de Dios por Dios si no equivale para el alma amante a la vista que tiene de los cuerpos, al menos es una cosa parecida. Dios ni es perceptible a nuestros sentidos, ni puede concebirle nuestro entendimiento, pero puede sentirle el corazón. Amarle como Él se ama, amarse como Él nos ama y con el don del mismo amor con que Él se ama a sí y nos ama a nosotros, es verdaderamente tener a Dios en nosotros, como lo decía ya San Agustín. Percibir en sí este amor divino, que circula por el alma y une el espíritu con Dios, es percibir a Dios de la sola manera de que este Espíritu no es perceptible aquí abajo: en la caridad. Así, para el alma reformada a la semejanza de Dios por el amor, la misma afección del amor es aquí abajo el único sustitutivo posible de la visión de Dios que nos falta; él constituye, pues, para nosotros la visión divina.

Síntesis doctrinal. Esto es lo que San Bernardo nos va a explicar, si le concedemos de nuevo la palabra; así tendremos ocasión de ver pasar por última vez ante nuestros ojos las tesis magistrales de su doctrina, en una de las síntesis más densas que de ella nos ha dejado.

"Cuando el alma contempla en sí sola cosas tan opuestas (la semejanza de la imagen y la desemejanza del pecado), ¿cómo no ha de clamar, pues entre la esperanza y la desesperación: *Señor, ¿quién hay semejante a ti?* Vese empujada a la desesperación por tanto mal (la desemejanza), pero siéntese llamada a la esperanza por tanto bien (la permanencia de la imagen)[55]. De ahí que cuanto más se descontenta por el mal que en

---

[54] "Nam neque hoc luminare magnum (solem loquor istum, quem quotidie vides) vidisti tamen aliquando sicuti est, sed tantum sicut illuminat, verbi causa aerem, montem, parietem. Quod nec ipsum quidem aliquatenus posses, si non aliqua ex parte ipsum lumen corporis tui, pro sui ingenita serenitate et perspicuitate, coelesti lumini simile esset. Non denique alterum membrum corporis capax est luminis, ob multam utique dissimilitudinem. Sed nec ipse oculus cum turbatus fuerit, lumini propinquabit, nimirum ob amissam similitudinem. Qui ergo turbatus, nullatenus serenum solem videt propter dissilitudinem, serenus aliquatenus videt propter nonnullam similitudinem. Profecto si pari prorsus puritate vigeret, videret omnino inoffensa acie eum sicuti est, propter omnimodam similitudinem. Ita et solem justitiae illum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, videre in hoc mundo, sicut illuminat, illuminatus potest, tanquam jam in aliquo similis; sicuti est, omnino non potest, tanquam nondum perfecte similis". SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 2; P. L. t. 183, c. 941.

[55] Este gran bien es lo que San Bernardo designa a las veces con una sola palabra, que nos recuerda haber sido creados a imagen de Dios:

sí ve, con más ardor aspira el bien que ve también en sí misma, y desea con más vehemencia llegar a ser aquello para que fue formada (no sólo una *imago*, sino también una *similitudo*), sencilla (por ausencia de codicia, concupiscencia) y recta (por ausencia de temor)[56], y temerosa de Dios (y no del castigo de Dios) y alejada de todo mal. ¿Por qué no ha de poder alejarse de aquello a que pudo acercarse? ¿Y por qué no acercarse a aquello de que pudo alejarse? Claro está que lo podrá y ambas cosas, pero con el auxilio de la gracia, no con las fuerzas naturales, si siquiera con su celo (*industria*), por cuanto sólo la sabiduría triunfa de la malicia (*Sap.* VII, 30), y no el celo ni la naturaleza. Ni le falta al alma motivo para presumir tal, pues su conversión la vuelve hacia el Verbo (ahora bien el Verbo es precisamente la Sabiduría), porque no será estéril para el alma su noble parentesco con el Verbo, acerca del cual venimos tratando hace tres días (parentesco, porque el Verbo es *Imago* y el alma, *ad imaginem*), ni la semejanza que con Él conserva, en testimonio de este parentesco (la *imago*). El Espíritu

91-

(introducido por el Verbo) se digna graciosamente admitir en su sociedad al alma que le es semejante en naturaleza, y, a la verdad, por una razón muy natural, pues el semejante busca a su semejante. Oíd si no, la voz del que la llama: *Vuélvete, Sunamita, vuélvete para que te veamos* (Cant., VI, 12). Aquél que no quería ver al alma cuando le era desemejante por el pecado, la mirará ahora que le es semejante; y hasta le concederá que ella pueda contemplarle a Él. Sabemos que cuando aparezca (visión beatifica), seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es (I Joan., III, 2). Piensa, pues, que aquella pregunta: *Señor ¿quién hay semejante a Vos?* (*Psal.*, XXXIV, 10), proviene más de la dificultad que de la imposibilidad.

"O si mejor te parece, es la voz de quien se admira. Admirable, sí, y estupenda es aquella semejanza que implica la visión de Dios, más aún, en que consiste la visión de Dios; mas yo lo entiendo: de la caridad. La caridad es aquella visión, aquella semejanza (porque ella restablece la semejanza, la cual determina la visión). ¿Quién no se pasmará de la caridad de un Dios despreciado y que vuelve a llamar?. Con razón se reprende a aquel miserable pecador, de que hemos antes hablado, que se atreve a usurpar en provecho propio la semejanza con Dios (queriendo darse a sí mismo su propia ley, cosa que es privilegio de Dios solo); pues, amando la iniquidad (su propia voluntad), no puede amarse a sí mismo (por no ser ya él mismo, desde que no es ya semejante con Dios), ni a Dios (pues se prefiere a Él). Porque escrito está: *Quien ama a la iniquidad, odia a su alma* (*Psal.* X, 6). En quitándose de por medio esa iniquidad, causa de la desemejanza parcial que hay en nosotros, habrá unión de espíritu (pues la unión entre dos espíritus se logra con su misma semejanza), habrá mutua visión (porque cada uno puede conocer al otro conociéndose a sí mismo) y dilección mutua (el semejante ama a su semejante). Porque, en efecto, llegando lo perfecto (la caridad), desaparecerá lo imperfecto (la desemejanza); y entonces habrá amor casto y consumado, conocimiento pleno, visión clara, unión inquebrantable, sociedad indivisible, y perfecta semejanza.

DIGNITAS. — En sentido pleno: el libre albedrío. "Dignitatem in homine liberum arbitrium dico: in quo ei nimirum datum est non solum caeteris praeeminere, sed et praesidere animantibus". *De dil. Deo*, II, 2; P. L. t. 182, c. 976. cf. *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28; P. L., t. 182, c. 1016.

El origen de la expresión probablemente es estoico. Acerca de la "preeminencia" que el libre albedrío confirió al hombre, véase CICERÓN, *De nat. deorum*, II, 11 (citado por W. W. WILLIAMS, éd. citée., p. 11, nota 15).

[56] Sobre el sentido de "recta" y de "curva" – estado del alma que ha perdido la divina semejanza y se ha rebajado hacia lo terreno – véase SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, sermo XXIV, 6-7; P. L. t. 183, c. 897-898.

Entonces conocerá el alma como ella es conocida (*I Cor.*, XIII, 10); entonces amará como es amada; y el Esposo se gozará con su esposa a la que conoce, siendo de ella conocido, siendo su amante y su Amado, Jesucristo, Señor Nuestro, que es, sobre todas las cosas, Dios bendito en los siglos. Amén".

(*In Cant. Cant.*, sermo LXXXII, 7 y 8).

Hemos ensayado pasar revista a las principales nociones que entran en la composición de la mística de San Bernardo y sugerir de qué manera se encadenan. Sería menester decir más bien y sugerir algunas de sus más frecuentes conexiones, pues no hay cosa que iguale la maestría y facilidad de combinaciones a que las somete. Respecto de San Bernardo, sería una ilusión harto injusta tomar tales análisis, aun en el supuesto de que fuesen siempre exactos, por algo equivalente a su teología mística. Guardan con su manera de ver la misma relación que las piezas anatómicas con el organismo viviente de que provienen. Y para comprenderla tal cual verdaderamente es, sería preciso poder comprender con una intuición única y simple la obra de Dios que crea al hombre para asociarlo por la bienaventuranza en su semejanza, que devuelve al hombre su perdida semejanza para devolverle su beatitud perdida y, mientras espera la consumación de su obra, eleva gratuitamente a semejante felicidad las almas que el don de la caridad ha conformado ya a su naturaleza –*Deus charitas est*– bastante estrechamente para que gusten desde aquí abajo su vida bienaventurada. Entonces reina entre Dios y la criatura formada a su imagen, esta perfecta conformidad, esta unidad de espíritu, en la cual la sustancia humana halla al fin su plena actualidad; en ella se acaba la gran obra de la creación porque es aquello mismo por lo que había sido creada: un clarísimo espejo, donde Dios no se ve más que a sí y donde el alma no ve más que a Dios: una participación creada de su gloria y de su beatitud.

U. I. O. G. D. et. B. M. V

APÉNDICES

En torno de San Bernardo

APÉNDICE I

CURIOSITAS

En la Introducción a su traducción inglesa del tratado *De gradibus humilitatis et superbiae,* M. Barton R. V. Mills hace observar que San Bernardo conceda a la descripción del primer grado de soberbia, la curiosidad, tanto espacio como a los otros once grados; de donde concluye que San Bernardo le atribuye la mayor importancia, por

ser el punto de partida de la degradación del alma[1]. Justísima es la observación y desearía tan sólo precisarla con algunas apostillas.

Para comprender la naturaleza exacta de la "curiositas" y la importancia que San Bernardo le atribuye, es menester ver en ella –lo que es a los ojos del Santo– la negación misma de la ascesis cisterciense. Para convencerse de ello basta con leer atentamente el texto, pues abunda en indicaciones significativas.

Volvamos al punto de partida. En el centro de todo San Bernardo coloca la preocupación por la salvación. Cuanto con ella se relaciona es necesario, lo que nada dice con ella es vano. Pues bien; si es cierto ser un deber imperioso para el cristiano preocuparse de la salvación de los demás, no lo es menos que no podemos salvar a los otros, si ellos no se salvan a sí mismos, y que nadie puede salvarnos, si nosotros no nos salvamos primero a nosotros mismos. Cada cual debe, pues, mirar primero por asegurar su propia salvación (*De consideratione*, I, 5, 6; P. L. t. 182, c. 734).

Partamos, pues, de aquel principio: que de la conquista de las almas, como de la de los demás, cabe decir con San Mateo (XVI, 26): "Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?". Texto que San Bernardo traslada, no sin cierta osadía, de la manera siguiente: "Alioquin quid tibi prodest, juxta verbum Domini, si *universos* lucreris, te unum perdens?" (*loc. cit.*, c. 734 B). Mal comprende la caridad, quien a sí mismo se excluye de ella, puesto que es hombre, e indica no tener sabiduría, quien a sí mismo no se beneficia de su propia sabiduría: "Etsi sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris" (*Op. cit.*, II, 3, 6; c. 745 C). ¿Cuánto os faltará? Todo. "Quantum vero? Ut quidem senserim, totum". Inútil será, pues, conocer todas las cosas ocultas, todo lo que se contiene sobre la haz de la tierra y en lo alto del cielo; si os ignoráis a vos mismo, será como edificar sin cimientos; será como un montón de polvo expuesto al primer viento.

Por este rodeo venimos, pues, a parar de nuevo al propio conocimiento, al *Nosce teipsum* cristiano, fuera del cual no hay salvación: "A te proinde incipiat tua consideratio, non solum autem, sed et in te finiatur". Y aunque la extendáis a cualquier parte, siempre os será provechoso para la salvación, tornarla sobre vos mismo, "Tu primus tibi, tu ultimus". Es menester que, a ejemplo del Verbo que procede del Padre y vuelve a Él, así nuestro verbo, que es nuestra "consideratio", proceda de nosotros sin separarse de nosotros: "Sic progrediatur, ut non egrediatur; sic exeat, ut non deserat". Por eso, es preciso no pensar absolutamente nada, no sólo contra, pero ni siquiera fuera de nuestra salvación: "In acquisitione salutis nemo tibi germanior unico matris tuae. Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi: *contra; praeter*, dixisse debueram". Y concluye San Bernardo: "Cualquier cosa que se ofreciere a tu consideración, si de una u otra forma no atañe a tu propia salvación, has de rechazarla" (*Op. cit.*, II, 3, 6; c. 745-746).

Tomar en consideración cualquier conocimiento que no sea el conocimiento propio con miras a la salvación, he aquí cabalmente en qué consiste la *curiosidad.* Si San Bernardo da a este primer grado de soberbia tanto espacio como a los otros once, es, pues, porque, como el *nosce teipsum* es raíz de todos los otros grados de humildad, aún los más elevados, así la *curiositas* es origen de todos los restantes grados de soberbia, aún los más bajos. Nos hallamos en presencia de estos dos métodos, como ante la bifurcación inicial de dos caminos, de los cuales el uno conduce a la salvación por el propio conocimiento, y el otro a la perdición por la curiosidad.

---

[1] Barton R. V. MILLS, *Saint Bernard. The twelve degrees of humility and pride.* London, Society for promoting Christian Knowledge, 1929, Introduction, p. XIV.

En este sentido ha de leerse, pues, el texto en que San Bernardo describe la *curiositas*. ¿Qué enfermedad acaba de contraer el monje *curioso*?. Aquella que le hace: "dum a sui circumspectione torpescit incuria sui, curiosam in alios". (*De grad. humil.*, II, 10, 28; P. L. t. 182. c. 957 C). Entonces le sucede lo que anuncia el Cantar de los Cantares, (1, 7): "Quia enim seipsam ignorat, foras mittitur, ut haedos pascat". Va pues, a apacentar sus cabritos –que son sus ojos y oídos- con cuanto puede interesarles fuera: "In his ergo pascendis se occupat curiosus, dum scire non curat qualem se reliquerit intus" (c. 957 C). Pues, lo que él ha menester conocer, es conocerse a sí propio: "¿Adónde vas tú, curioso, cuando te apartas de ti? ¿A que guarda te confías, mientras te dejas abandonado? ¿Cómo te atreves a levantar tus ojos al cielo, tú que has pecado contra el cielo? A la tierra has de mirar para que aprendas a conocerte; ella te pondrá ante los ojos que eres tierra y a la tierra has de volver" (c. 957). Sitúase aquí, pues, San Bernardo sobre el terreno de *Nosce teipsum* de los antiguos. Como el mosaico romano hallado en la Vía Apia, que hemos reproducido al principio del presente libro para recordar las estrechas relaciones que unen el pensamiento cristiano con el pensamiento antiguo, la ascesis de San Bernardo demanda a los mortales parar mientes en que son mortales. Pero sería menester hallar otro mosaico, cristiano, que hiciera juego con el primero, y donde se viera elevarse del *nosce teipsum* y por encima del hombre terreno, el hombre celestial renovado según la imagen de Dios.

APÉNDICE II

ABELARDO

Cuando se buscan los orígenes de la concepción cortesana del amor, es menester no olvidarse de guardar un puesto importante para Pedro Abelardo. La época en que vivió (1079-1142) nos lleva a un tiempo bastante lejano para que se pueda considerar como en los orígenes de la poesía cortesana. Por Abelardo mismo sabemos que había compuesto y cantado bastantes canciones en amor de Eloísa. Es difícil deducir de su texto, si tales obras estaban en latín o en lengua vulgar; pero es evidente que estas canciones de amor debían ser bastante semejantes a las de los trovadores y troveros que nos han sido conservadas (Abelardo, *Historia calamitatum*, P. L. 178, col. 128 B C.). Añade Abelardo que la mayor parte de estas poesías todavía eran celebradas y cantadas en la época en que escribía estas líneas. Y el testimonio de Abelardo está plenamente confirmado por el de Eloísa: *Epist.* II, P. L. t. 178, c.185 D-186 A. cf. 188 A. Muy de lamentar es que se hayan perdido todas estas canciones, pues, de poseerlas aún, en ellas tendríamos el testimonio más antiguo de la poesía cortesana en el norte de Francia. Mientras no se encuentren, si es que algún día se logre, no sabremos si Abelardo expresaba en ellas otra cosa que sentimientos: una determinada concepción del amor. Y nada de sorprendente tendría en sí la cosa, pues se trata de un filósofo, pero, por el texto al que acabo de remitir, sabemos que entonces no estaba de humor especulativo. A falta de documentos, inútil es discutir sobre este punto. Y, al contrario, sabemos de fuente cierta, pues poseemos sus obras teológicas, qué tenía y cual era su concepto del amor.

Amor desinteresado. No se sabe exactamente en qué época se formó. Y es menester lamentar esto tanto más cuanto que la doctrina de Abelardo sobre el amor es una exaltación sin reservas y, en mi sentir, sin otra análoga en esta época, del amor desinteresado. Los dos maestros en que se inspira acerca de este punto son Cicerón y Eloísa.

Él mismo nos remite a Cicerón. Y en el encabezamiento de su *Introductio ad theologiam*, lib. I, P. L. t. 178, c. 982, cita la definición de la amistad que se halla en el libro *De inventione rhetorica*, II, 55. Pero trata de nuevo la cuestión en otro texto, el más importante de todos, en el cual es imposible dejar de pensar que se ve a las claras una influencia más que ciceroniana. Hállase el texto en su *Expositio in Epist. Pauli ad Romanos,* lib. III, P. L. t. 178, c. 981 A-893 C). Resumamos primero el texto, y veremos enseguida por qué no es absurdo pensar en la posibilidad de la influencia de Eloísa sobre este punto[1].

El punto de donde arranca su reflexión es un texto de San Pablo, que debe ejercer fortísima atracción en los partidarios del amor puro: "Non quaerit quae sua sunt, omnia suffert, onmia credit, omnia sperat, omnia sustinet" (*I Corinth.* XIII, 5-7). No cabe dudar que el texto no era enteramente exacto, pues en él se trataba aún de la esperanza, pero sus primeras palabras ofrecían un excelente punto de partida. Abelardo lo hace suyo y de él saca las más atrevidas consecuencias.

Supongamos con él que el modelo de la *dilectio* sea el amor de Cristo a la humanidad, entonces deberemos decir:

1º Que el verdadero amor se dirige directa y únicamente a la persona amada y excluye en el amante toda consideración de recompensa (c. 891 AB);

2º Quien así ama está seguro, sin duda, de una recompensa, pero no debe amar con las miras puestas en esta recompensa; de otra suerte sería el suyo un amor mercenario, aunque en el orden espiritual (c. 891 B);

3º De ahí resulta que hemos de amar a Dios por Él mismo, y de ningún modo por la bienaventuranza que podemos esperar de Él. "Nec jam est caritas dicenda si propter nos eum, id est pro nostra utilitate, et pro regni ejus felicitate, quam ab eo speramus, diligeremus potius quam propter ipsum, in nobis videlicet nostrae intentionis finem non in Christo statuentes. Tales profecto homines, fortunae potius dicendi sunt amici quam hominis, et per avaritiam magis quam per gratiam subjecti". (c. 891 C);

4º Vayamos más lejos: ni es menester siquiera amar a Dios por que Él nos ama (estamos lejos del tratado *De diligendo Deo* y del *Ipse dilexit nos).* Aún cuando Dios no nos amara, nos sería menester amarle todavía; y de todos modos, si Dios nos ama, no por eso hemos de amarle: "Denique si Deum quia me diligit diligam, et non potius quia quidquid mihi faciat, talis ipse est qui super omnia diligendus est, dicitur in me illa Veritatis sententia: *Si enim eos diligitis qui vos diligunt, quam mercedem habebitis* (*Matth.* V, 46)" (c. 892 A). Deberíamos amar a Dios tanto si nos castiga como si nos premia, pues su castigo no podría por menos de ser justo (892 B);

5º Al llegar a este punto, Abelardo se plantea él mismo una objeción que, por otra parte, ella misma se impone a la mente. Hasta aquí todo su razonamiento ha consistido en decir que, pues un hombre no ama sinceramente a otro hombre si espera por ello alguna recompensa, tampoco semejante hombre ama a Dios sinceramente si de ahí espera alguna recompensa. Pues bien; estos dos casos no admiten comparación, porque Dios es el bien soberano y la misma beatitud. Por eso es imposible amar a Dios sin amar la bienaventuranza. Abelardo expresa su objeción con energía extrema: "at

---

[1] La importancia de estos textos ha sido señalada por Ch. DE RÉMUSAT, *Abélard*, Paris, 1845, t. II, pp. 424 y ss.; E. VACANDARD, *Abélard*, Paris, 1881, pp. 297-303, y por el P. Pierre ROUSSELOT, *Pour l´histoire du problème de l´amour au moyen âge*, pp. 72-74. Sólo sabe suscribir el análisis que de ellos hace este historiador y la conclusión que de ahí saca. "Abelardo cercena y corta, pues, en cuanto le es posible, todas las razones de amar a Dios, que tienen su raíz en nuestra *naturaleza* y en nuestro *ser*. Paréceme ver en su doctrina la contradicción vigorosa de la que hemos oído proclamar a Santo Tomás: "Si Dios no fuera de algún modo el bien del hombre, el hombre no tendría ninguna razón de amar a Dios". *Op. cit.*, p. 74.

fortase dicis, quoniam Deus seipso nos, non alia re est remuneraturus, et seipsum, quo nihil majus est, ut beatus quoque meminit Augustinus, nobis est daturus" (c. 892 C). Y en efecto en un texto importante, del cual Abelardo cita largo trozo, San Agustín enseña que no hay que amar a Dios por otra cosa sino por Él; pero el Santo no piensa evidentemente en un amor de Dios que se desinterese de la divina beatitud. Al contrario, por amor "gratuito", San Agustín entiende claramente un amor de Dios que no quiere ninguna otra cosa más que a Dios, pero que quiere a Dios: "Quid est gratuitum? Ipse propter se, non propter aliud. Si enim laudas Deum ut det tibi aliquid aliud, jam non gratis amas Deum" (S. Agustín, *Enarr. in Ps.* LIII, 10; P. L. t. XXXVI, c. 626). Pero Abelardo no admite que sea amar a Dios con sincero amor, amarle por la bienaventuranza prometida. Para él, hemos de amar a Dios por ser bueno, es decir, perfecto, y cualquier cosa que haga con relación a nosotros o con relación a los otros es digna de amor, por ser bueno cuanto Él hace: "Ac tunc profecto Deum pure ac sincere propter se diligeremus, si pro se id tantummodo, non pro nostra utilitate, faceremus; nec qualia nobis donat, sed in se qualis ipse sit attenderemus. Si autem eum tantum in causa dilectionis poneremus, profecto quidquid ageret vel in nos vel in alios, quoniam non nisi id optime faceret, eum, ut dictum est, aeque diligeremus, quia semper in eo nostrae dilectionis integrae causam inveniremus, qui integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseverat" (P. L. t. 178, c. 892-893). cf. *op. cit.*, c. 893 B.

Tal es la posición de Pedro Abelardo; se la puede resumir diciendo que define el amor puro de Dios como el amor de Dios por su propia perfección hasta la renuncia eventual a la bienaventuranza que nos tiene prometida. La *Introductio ad theologiam* fue condenada en 1121 en el concilio de Soissons; ahora bien, como en ella se contiene en germen, con referencias de Cicerón, la doctrina del amor puro, estamos, pues, seguros de que esta doctrina de Abelardo es anterior a la de San Bernardo cuya primera manifestación ha de fijarse hacia 1125. Así se llegaría a la extraña conclusión de que el dialéctico sugiere al místico su concepción del amor. Apresurémonos, pues, a decir que sería esa una ilusión completamente injustificada, porque, primeramente, el pensamiento de Abelardo sobre este punto no halló su expresión cumplida más que hacia 1136, en su Comentario a la Epístola a los Romanos, y, sobre todo, porque su posición es más bien la negación de la de San Bernardo que origen de la misma.

Abelardo da una definición dialéctica del amor; San Bernardo habla del amor puro, como de un estado excepcional, que jamás es completamente accesible en esta vida. Además, Abelardo, precisamente porque se mantiene en el plano del conocimiento racional, define el amor puro como un amor motivado por la sola perfección divina, y que se conserva intacto aun cuando no debe recibir premio alguno. Pero hemos visto que jamás aceptaría San Bernardo tal hipótesis por tener más de parecido con la de la Señora Guyón, que con la suya. En la mística cisterciense, desde el momento que el amor es puro, toma posesión del alma la *fiducia* y ya no puede siquiera tratarse de que no tenga recompensa. Para San Bernardo, los ejercicios dialécticos de Abelardo, que admite en el amor puro la severidad eventual de un Dios justiciero, serían la prueba irrecusable de que todavía no ha alcanzado el amor puro. A las claras está, pues, que nos hallamos aquí en presencia de una doctrina específicamente diferente de la de San Bernardo. Abelardo sólo considera como amor sincero el amor que se renuncia, que se sacrifica, en suma, el amor que acepta no ser una bienaventuranza.

Influencia de Eloísa. ¿Quién pudo haber sugerido a Abelardo tal idea? Primeramente debemos pensar en él mismo, si no en su corazón, al menos en su inteligencia de dialéctico, porque a las claras está que habla de estas cosas como puro teorizante. Abelardo ha hecho ciertamente un brillante ejercicio de dialéctica acerca de

la noción del amor puro, sin cuidarse para nada de las experiencias místicas, que le eran extrañas, ni de las condiciones teológicas del problema que aborda como teólogo bisoño. De ahí que venga a parar a esta doctrina en la cual parece triunfar el más absoluto de los amores divinos, mas que puede echar abajo de un soplo el primer teólogo que aparezca: "*Quid autem est absurdius uniri Deo amore et non beatitudine?*" (G. de San Teodorico, *De contemplando Deo*, VIII, 16, P. L. t. 184, c. 375 D).

Difícil parece, sin embargo, suponer que sola la dialéctica tenga parte en esto, pues no basta para explicar cómo llegó Abelardo a concebir este ideal de un amor que acepta sacrificarse por su objeto. La dialéctica enseña de qué modo se ejecuta la operación, pero no dice que nuestro dialéctico haya soñado en intentarla. Evidentemente, su error proviene de que razona como si el amor puro del hombre para con Dios pudiera compararse con el amor puro de un ser humano para con otro semejante, pues, cuando se trata del hombre, el amor sincero debe plantearse el caso en que le sería quitada la alegría que su objeto puede proporcionarle. Se podría demostrar, si hubiera lugar, que los razonamientos teológicos de Abelardo son falsos por el olvido constante de este principio: que el amor de Dios es un caso único, porque Dios es un caso único. ¿Quién pudo haberle metido en la mente el ideal de un amor humano, que se une a su objeto, sin cuidarse de saber si recibirá por ello premio o castigo, que acepta todo tratamiento que de parte de su objeto le ha de venir, porque así lo quiere la esencia del amor desinteresado? Cuando se plantea así la cuestión, no puede dudarse de la respuesta: Eloísa. La descripción del amor desinteresado que Abelardo nos propone, una vez convertido en teólogo, es idéntica a lo que Eloísa le había reprochado amargamente no haber comprendido jamás cuando pretendía amarla a ella. La doctrina de Abelardo acerca del amor divino se reduce a esto: a que no hay que amar a Dios como Abelardo amaba a Eloísa, sino como Eloísa amaba a Abelardo.

Abelardo nos dice, en efecto, que no hay que amar a Dios por otra cosa más que por Dios, ni siquiera por la dicha de poseerle; que podemos interpretar así: jamás he amado a Eloísa, lo que amaba en ella, era mi propio placer. Si Abelardo hubiera tenido las menores dudas a este propósito, Eloísa no le hubiera permitido vanagloriarse de tal ilusión: Concupiscencia te mihi potius quam amicitia sociavit, libidinis ardor potius quam amor. Ubi igitur quod desiderabas cessavit, quidquid proter hoc exhibebas pariter evanuit". (*Epist.* II; P. L. 178. c. 186 B). Lo cual es cabalmente lo contrario del verdadero amor, de aquel del cual si hemos de creer a Eloísa, ella misma sería perfecta imagen: "Dum tecum carnali fruerer voluptate, utrum id amore, vel libidine agerem, incertum pluribus habebatur. Nunc autem finis indicat quo id inchoaverim principio". (*Epist.* II; c. 187 A).

Como todo ser humano, sobre todo en semejantes circunstancias, Eloisa se vanagloria un poquito[2], mas no puede negarse que sus palabras contienen un gran fondo de verdad. Hállase aquí en juego toda la historia de su amor por Abelardo, y la *Historia calamitatum*, debida a la pluma del mismo Abelardo, depone implacablemente contra él. Él mismo nos ha expuesto algunas razones (*plerisque tacitis*, debida a la pl. observará Eloísa, c. 185 A), por las cuales había ella rehusado en otro tiempo unirse con él en matrimonio. No es este el lugar de intentar un análisis de aquellas, que mostraría, muy naturalmente por otra parte , su carácter complicado, pero es evidente que el

[2] Hago aquí alusión al recuerdo de Abelardo, que la tortura todavía, largo tiempo después de su separación, y que un moralista consideraría como un "apetito" que ya no puede saciarse. Pero Eloísa ha rechazado con mucha habilidad la objeción, tomando tal ardor como un castigo de Dios. Ella ya no tiene ninguna parte en esto.

principal motivo de Eloísa era entonces no arruinar la carrera y el genio de un hombre como Abelardo, comprometiéndole para siempre en lo que para él no habría sido más que una aventura. Un hombre como Abelardo no pertenecía a una mujer, pertenecía a un mundo entero (c. 130 B); si se casaba con Eloísa, se oscurecería su genio filosófico, sepultado en la rutina cotidiana de la vida doméstica; traspasando con sorprendente atrevimiento las indicaciones de Cicerón, acerca de la amistad, hace ella de sus principios una aplicación que le hubieran ciertamente llenado de estupor. En el tratado *De amicitia*, enseña Cicerón que el lazo de la amistad aventaja una dignidad a los vínculos de parentesco (*op. cit.* V); Eloísa declara que la amistad, entendida en un sentido acerca del cual no es posible engañarse, supera el vínculo conyugal, porque la amistad es libre de todo lazo que no sea ella misma: "mihique honestius amicam dici quam uxorem, ut me ei sola gratia conservaret, non vis aliqua vinculi nupcialis constringeret" (*op. cit.*, c 132 C). A estos motivos que nos refiriere Abelardo y que Eloísa jamás ha desmentido, añadamos algunos de los que ella misma ha tenido a bien darnos a conocer; de entre ellos, merecen ser referidos al menos dos: y primero, cuando ella rehusaba el matrimonio que Abelardo le ofrecía, prueba era de que hasta entonces lo que ella había buscado, no era el propio placer, sino el de Abelardo. Semejante confesión tiene gran alcance; por orden de Abelardo, y sin movimiento alguno de contradicción, Eloísa cambió el orden de sus pensamientos y de su vida entrándose en religión para mostrar a todos que él era el dueño absoluto de su corazón y de su cuerpo: "Cum ad tuam statim jussionem tam habitum ipsa quam animum inmutarem, ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem. Nihil unquam (Deus scit) in te nisi te requisivi; te pure, non tua concupiscens. Non matrimonii federa, non dotes aliquas exspectavi, non denique meas voluptates aut voluntates, sed tuas (sicut nosti) adimplere studui". (c. 184 D). Un amor, por consiguiente, que no es amor puro, pues renuncia hasta a los goces que implica normalmente la posesión de su objeto.

La segunda advertencia de Eloísa confirma la precedente y aleja toda vacilación acerca del sentido que conviene atribuirle. Tal como ella le concibe, el amor, no sólo renuncia a los goces que podrían acompañarle, aspira a la humillación, al menosprecio, siempre y cuando ello redunde en mayor honor del objeto amado: "Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur, dulcius mihi semper exstitit amicae vocabulum; aut, si non indigneris, concubinae vel scorti. Ut quo me videlicet pro te amplius humiliarem, ampliorem apud te consequerer gratiam, et sic etiam excellentiae tuae gloriam minus laederem" (c. 184 D-185 A).

Comparemos ahora esta actitud tan rara en la edad media, fuera de las novelas, con la doctrina verdaderamente única de abelardo, difícil parece no ver que la segunda no es más que una transposición en términos abstractos de la primera. En ambos casos (y ambos a dos, casi únicos, están ligados por los lazos conocidos) nos hallamos ante una concepción del amor, que no considera puro sino aquél que no sólo renuncia a las alegrías que proporciona la posesión del objeto amado, sino que acepta humillarse y deshacerse por asegurar la alegría y el honor del amado. Concepción del amor humano imposible de superar si Eloísa, que conocía tan bien a Cicerón, no hubiera olvidado este otro precepto del moralista pagano: "in iis perniciosus est error, qui existimant, libidinum peccatorumque omnium patere in amicitia licentiam; virtutum amicitia adjutrix a natura data est, non vitiorum comes". (*De amicitia*, XXII). Pero concepción al fin, del amor humano que aún así rectificada por la sabiduría antigua, a falta de la Sabiduría cristiana, pierde todo su sentido si se la quiere transformar en una doctrina de amor divino. En éste, en efecto, la pureza del amor es la condición necesaria, pero suficiente de la glorificación beatificante del amante. Transposición atrevida, pero fatal a uno y otro

amor. En el amor humano Eloísa logra sobre Abelardo el triunfo más completo de cuantos jamás ha podido desear, pero no el menos deplorable. Al fin llega a hacerle comprender algo. ¿Queréis amar a Dios?, nos dice él, pues no le améis como yo amaba a Eloísa, sino como Eloísa me ha amado a mi.

Resumamos las conclusiones que de estos hechos se deducen. Abelardo es autor de cantos de amor, hoy día perdidos, en los cuales celebraba su amor por Eloísa. Su éxito fue considerable y hacia 1130 se cantaban todavía un poco por todas partes. Algunas de estas composiciones parecen haber sido poemas en dísticos latinos a imitación de Ovidio, destinados para ser recitados (*amatorio metro... tam dictaminis*...); otras eran cantos propiamente dichos, ora en ritmo latino, ora en rima francesa, pero más probablemente en latín (*vel rythmo composita... quam cantus saepius frequentata;* véase *Epist.* II, P. L. t. 178, c. 185 D). Además, Abelardo, antes ya de 1121, elaboró una doctrina del amor *puro* donde se reconocen las influencias de Cicerón y de Eloísa. Esta doctrina nada debe a la mística cisterciense, por ser anterior a ella; ni la mística cisterciense a su vez, deberá tampoco a aquella cosa alguna, pues contradirá sus conclusiones. Sin embargo, ambas doctrinas, a pesar de sus diferencias y aun de su oposición fundamental, tienen de común el fondo humanista sobre el cual se perfilan ambas, en ambas se siente la presencia del tratado *De amicitia* de Cicerón.

En fin, aun cuando se considere el siglo XII sólo desde el punto de vista del año 1125, se puede decir que, desde el principio, nos ofrece una floración de doctrinas acerca del amor muy originales, que parecen germinar casi simultáneamente en medios diversos. El orden de su aparición sería poco más o menos el siguiente:

1º Abelardo, en la *Introductio ad theologiam*, escrita un poco antes de 1121, y más tarde, entre 1136 y 1140, en el *Comentario sobre la Epistola a los Romanos*;

2º Guillermo de San Teodorico, todavía benedictino, que parece haber compuesto el libro *De contemplando Deo* y el *De natura et dignitate amoris* entre 1118 y 1135.

Hacia esta fecha, llegamos ya a los comienzos de la mística benedictina, la cual, en el caso de Guillermo, va a fundirse muy presto con la mística cisterciense propiamente dicha;

3º Poco después de la misma fecha, quizás con uno o dos años de retraso, se junta San Bernardo al grupo precedente, pero lo hace con una originalidad tan brillante, que es imposible no considerarle como un punto de partida independiente de los anteriores. Fijando para el tratado *De gradibus humilitatis* la fecha de 1125, poco más o menos –e imposible retrasarla más– y la de 1127 o un poco más tarde para el *De diligendo Deo*, fecha que casi todos admiten, llegamos a la conclusión de que en los comienzos del siglo XII aparecieron casi simultáneamente tres grandes doctrinas acerca del amor, y todas tres son prácticamente independientes unas de otras, al menos en su inspiración fundamental. De todo modos, si debía haber en esto algún lazo de dependencia entre Abelardo y San Bernardo, como la doctrina de Abelardo no aparece completamente formada hasta después de 1136, sería preciso admitir que es Abelardo quien ha querido acusar de egoísmo la doctrina del amor expuesta por San Bernardo desde 1125 a 1127. Y es cosa harto curiosa que San Bernardo no le haya replicado nunca; tal vez pensó que bastaba la exposición de su propia doctrina para echar por tierra la de Abelardo.

APÉNDICE III

BERENGARIO EL ESCOLÁSTICO

Humanismo de Berengario. Entre los personajes que adornan el segundo plano de esta escena, es menester no olvidar a un oscuro polemista, cuya obra no tiene en sí misma ninguna importancia, pero nos proporciona nuevas enseñanzas acerca del verdadero carácter de ciertas oposiciones levantadas por esta época contra San Bernardo. Llamábase Pedro Berengario, de Poitiers, o Pedro Berengario el Escolástico. Las noticias, que a él se refieren, de la *Histoire littéraire de la France* (T. XII, pg. 251), se reproducen en Migne, P. L. t. 178, c. 1854-1856).

El tal Berengario es conocido sobre todo por su *Apologeticus,* un escrito dirigido contra San Bernardo, después de la condenación de Abelardo en el Concilio de Sens, en 1140. El texto de esta memoria se encuentra en Migne (P. L. t. 178, c. 1857-1870). Como escrito bajo el ímpetu de la cólera que siente ante la noticia de semejante condenación, el *Apologeticus* debe ser un poco posterior al suceso que lo ocasiona.

El libelo de Berengario no presenta ningún interés filosófico, pero es rico en enseñanzas históricas sobre el estado de espíritu que reinaba en los círculos familiares de Abelardo. El *Apologeticus* va dirigido a San Bernardo mismo: el tono es violento, apasionado, insultante de principio a fin y a las veces de una descortesía extrema. Para comprenderlo, y excusarlo, ha de tomarse tal escrito por lo que es: la expresión del dolor experimentado por los discípulos de Abelardo con ocasión de las persecuciones dirigidas contra el maestro, a quien amaban tiernamente. Abelardo era querido por sus discípulos, y como San Bernardo era responsable de su condenación, había, pues, que tomarlas contra él. Añadamos a esto que semejante oposición de dos hombres era ante todo la de dos maneras de pensar y de sentir. Y, en fin, digamos, y esta vez claramente en descargo de Berengario, que su resentimiento puede justificarse en cierta medida. Insiste sobre este punto: que aun cuando Abelardo se haya equivocado, lo cual no niega, no por eso debería habérsele tratado con aquella dureza. Eso es posible. Sea de ello lo que fuere, sus discípulos no podían pensar de otro modo. Y si eso no excusa la injusta violencia de Berengario contra San Bernardo, sin embargo, con ello se comprende mejor los motivos que le provocaron.

El pasaje más interesante de la obra, en lo que a nosotros atañe, es aquel que se refiere a los sermones de San Bernardo sobre el Cantar de los Cantares. Cabía encontrar aquí una discusión de la doctrina del amor, donde habrían sido cotejados y opuestos los dos puntos de vista, pero nada de ello hallamos. La segunda parte de la obra que tal vez hubiera contenido la discusión de este problema, no existe y parece no haber sido escrita nunca. De hecho, la crítica de Berengario es puramente externa; es la de un humanista, de un profesor de gramática, que corrige una composición mal escrita. Veamos cuáles son los principales cargos:

1º¿A qué viene comentar el Cantar de los Cantares, cuando ya se ha hecho repetidas veces? Si San Bernardo tenía misterios que descubrirnos, que le hubieran sido revelados a él y no habían descubierto sus predecesores, nada mejor; pero él nada de nuevo tenía que decirnos. Toda su labor se ha reducido únicamente a encubrir bajo fórmulas nuevas lo que antes de él habían dicho ya en sus Comentarios cuatro de sus predecesores: "Supervacua igitur explanatio tua esse videtur. Ac ne quis me putet improbabilia prolocuturum, proferam super hunc librum quadrigam expositorum, Origenem scilicet Graecum, Ambrosium Mediolanensem, Retium Augustodunensem, Bedam Angligenam". (P. L. t. 178, c. 1863 C).

2º Aún podría comprenderse tal tentativa si se tratase de un verdadero comentario; pero Bernardo parece haber querido escribir más bien una tragedia. Después de haber dado principio a la explicación del texto, se para y consagra "duos pene quadernos" a la oración fúnebre de su hermano. Se preguntará que le pudo importar eso a nuestro crítico. ¡Ese es, cabalmente, el fondo de la cuestión! El crimen imperdonable que San Bernardo ha cometido, es la *confusión de los géneros*. Contengamos la risa. Nada más pobre, pero nada más instructivo que una objeción tal, sobre todo en semejante época y puesta con esta seriedad. Había, en efecto, en el siglo XII gentes bastante apasionadas por la retórica, demasiado llenas de la Epístola a los Pisones como para reparar, ante la mística de Bernardo, en ninguna otra cuestión, sino en ésta: ¿están compuestos sus sermones según las reglas retóricas? Pues al fin la objeción viene a parar en esto: el Cantar de los Cantares es un canto nupcial: un cántico de alegría; no debe, pues, entreverarse en él una oración fúnebre. "Tu vero terminos transgrediens, quos posuerunt patres tui, Cantica in elegos, carmina in threnos sorte miserabili convertisti". (*Op. cit.*, c. 1864 C). Entonces viene en ayuda de Horacio: "Humano capiti cervicem pictor equinam Jungere si velit..." He ahí el punto capital: "non recte lamenta epithalamio conjugasti" (c. 1865 B). Berengario descubre en el texto de Bernardo, con razón por lo demás, una idea literal de San Ambrosio, *De excessu Satyri*, que no extrañará a nadie de aquellos que saben hasta qué punto estaba penetrado de la literatura profana y sagrada y cuánto se servía libremente de ella en sus sermones (c. 1865 C);

3º A estas objeciones contra la forma, no se puede añadir más que una objeción doctrinal acerca del problema del alma, y otra más reveladora del estado de ánimo de los secuaces de Abelardo, en el principio del tratado *De diligendo Deo*[1]. Recuerdan la fórmula que allí emplea San Bernardo: el *modus* del amor de Dios es amarle *sine modo*, cuyo sentido se comprende sin trabajo, a condición de no ser uno un dialéctico. Dios es tal que nosotros no podemos amarle en la medida conveniente. Pero, objeta nuestro dialéctico: "quomodo sine modo diligemus, quem cum modo diligere non valemus" (c. 1867 A). En suma, ¿cómo amar sobre toda medida a quien no podemos amar siquiera en la medida conveniente? Bernardo ha dado un traspié retórico, y nos pone ante un *imposible*.

El enseñarle Berengario con estas bagatelas, repitámoslo, tienen su explicación: quiere mostrar que Bernardo ha visto la mota en el ojo de Abelardo y no la viga en el ojo propio. San Bernardo no es más infalible que los demás, debería, pues, moderarse. Hubiese bastado plantear la tesis, sin deshacerse en semejante torrente de injurias. La intervención de Berengario presenta al menos el interés de mostrarnos que, detrás del humanismo moral y literario de San Bernardo, había otro, puramente literario, el de los retóricos, cuyo bagaje intelectual parecía reducirse todo a cierto conocimiento de los autores antiguos, más un barniz de dialéctica. Tales hombres están muy por debajo de Abelardo, y más aún por debajo de San Bernardo; representan la caricatura del

[1] El interés de este pasaje ha sido muy bien puesto en evidencia por M. Watkin W. WILLIAMS, *De diligendo Deo*, éd., cit., pp. 3-4. Allí, p. 5, se encontrarán interesantes indicaciones acerca de la cuestión de saber si en su trabajo *De diligendo Deo*, San Bernardo se opone intencionadamente a Abelardo, especialmente en lo tocante al problema de la redención. Como ya lo he hecho observar (p. 116-117), por mi parte veo a las claras una oposición entre ambas doctrinas, pero no hallo en dicho tratado bernardino ningún indicio de refutación, siquiera indirecta, de Abelardo. Por otra parte, la oposición de Abelardo en este punto no está plenamente definida más que en su comentario sobre San Pablo (1136/40), que (puede decirse), casi con certeza, ser posterior al *De diligendo Deo* (1127/41). Es más bien Abelardo quien, con su comentario, habría podido oponerse al *De diligendo deo*.

verdadero humanismo del siglo XII y, en este concepto, forman parte del cuadro. Las escuelas serían lugares encantadores si en ellas no se encontrará más que maestros; también se topa con pasantes.

APÉNDICE IV

SAN BERNARDO Y EL AMOR CORTESANO

Es difícil estudiar a San Bernardo sin que se presenten varios problemas, al menos los relativos a su influencia literaria. Aquí nos limitaremos a uno sólo: ¿ha influido la mística en el amor cortesano? Cronológicamente hablando, los dos movimientos son más o menos contemporáneos. Díez hace remontar el comienzo del arte de los trovadores a los alrededores de 1090, y J. Anglade admite que el periodo más floreciente se encuentra hacia el fin del siglo XII. Por consiguiente se puede admitir que la obra de San Bernardo debe colocarse al principio de su época más floreciente, y poco después de sus principios. En cuanto a la poesía de los trovadores podemos afirmar que no da al amor cortés su expresión definitiva hasta la segunda mitad del siglo XII y todo el siglo XIII. Por consiguiente no se puede admitir que San Bernardo haya contribuido al nacimiento de la poesía cortés, pero sí pudo influir en su desarrollo. La cuestión que se presenta es, pues, la de saber si esta posibilidad fue efectiva. No tenemos la competencia requerida para tratar *ex professo* semejante materia; nos falta, de modo particular, un conocimiento profundo de la literatura cortés. Las páginas que siguen serán unas notas de un lector asiduo de las obras de San Bernardo y sus reacciones ante los poetas corteses que tuvo ocasión de leer. Los especialistas podrán, tal vez, corregir estas notas, apoyados en otros testimonios que el autor desconoce.

A pesar de todo, no creemos esté prohibido entrar en terreno tan resbaladizo, sin tomar algunas precauciones defensivas. Las discusiones relativas al amor cortés, se rigen con frecuencia por métodos muy discutibles. Es fácil pensar, por ejemplo, que desde los primeros trovadores hasta Dante, los autores de los textos pueden manejar con plena libertad; lo cual no es cierto. Dante, que tomará a San Bernardo como guía supremo hacia el éxtasis, lo hace, sin duda alguna, bajo el influjo de su doctrina. Esto se demuestra por el hecho de que su arte es el desarrollo supremo del arte de los trovadores, pero no autoriza a sostener que sus ideas sean la plenitud de las ideas de aquellos. Pasar de unos textos a otros, y aceptar que al prolongarlos en la praxis, se los prolonga también en la doctrina, es una petición de principio que no está justificada. Por consiguiente dejaré a Dante fuera de este estudio, para ceñirme solamente a los trovadores... Me permito, por otra parte, aceptar el testimonio de André Chapelain, por que si bien es cierto que ha admitido en su tratado mucha más doctrina escolástica y mística que los mismos poetas, no podemos negar su esfuerzo en clarificar su concepto del amor.

Otro segundo equívoco, que es preciso reconocer, es que cuando se habla de mística cisterciense muchas veces no se sabe de qué se habla: en San Bernardo no hay más que una doctrina del amor, la del amor divino. Y según eso ¿qué es el amor cortés? Hablando estrictamente es el amor tal como se concibe en los cursos de estudio, lo mismo que la filosofía escolástica es la que se elabora en las escuelas. Es erróneo creer que este concepto del amor sea único: varía de poeta a poeta, y, por influjo de su fantasía, no siempre es idéntico en un mismo poeta. En principio, todo cuanto se dice del amor cortés, a nivel científico, debería poder aplicarse a estos poetas; pero en la realidad, los investigadores eliminan los aspectos demasiado groseros o crudos de ciertas composiciones, y elaboran, por vía de selección, el tipo ideal de la cortesía caballeresca,

cuyos elementos se toman de la realidad histórica, pero que en sus libros aparecen bajo una perspectiva opuesta a la historia. El método es, pues, peligroso, porque tiende a falsificar el sentido de los elementos estudiados, separándolos de los demás.

Lo comprendemos perfectamente al examinar los argumentos opuestos que emplean los especialistas. Unos aducen el "desinterés" de los trovadores, otros citan hechos contra un trovador cuyos apetitos son de carácter positivo; la conclusión será que este trovador no es testigo del amor cortés. Si un poeta, que ha cantado el amor cortés, tiene textos de extremada crudeza, admite la fácil excusa de que en esa circunstancia el poeta no cantaba el amor cortés. Y si esto ocurre dentro de una composición literaria, se dirá que es una falta de humor. Gracias a estos recursos, la doctrina queda siempre a salvo.

De este modo queda reducido a una pura abstracción. Y deberemos esperar muchas monografías de escuelas y de poetas, para deducir las ideas propias de cada uno, y elaborar una definición del amor cortés, en vez de presentarla totalmente perfecta desde su origen, y adornarla con algunos textos históricos. Antes de que llegue ese día, nos está permitido esclarecer los textos por sus contextos; de ese modo evitaremos tomar como efusiones de un asceta las de un buen vividor, por ejemplo las de Teobaldo de Champaña, cuya obesidad fue su mayor impedimento para alcanzar el amor perfecto.

I. LA MÍSTICA CISTERCIENSE Y EL AMOR CORTÉS: HIPÓTESIS DE LA FILIACIÓN.

1. Objeto del amor.

No se puede dudar sobre el objeto y la naturaleza del amor místico, tal como lo concibe San Bernardo; se trata de un amor espiritual, opuesto a cualquier amor carnal. Su doctrina en este punto es tan clara que no admite dudas. En cierto sentido podemos afirmar que el amor carnal es algo que debe extirparse, por nacer de la concupiscencia; incluso debe superarse en el orden espiritual.

En este aspecto existe una mentalidad muy generalizada sobre los trovadores. Ella ha hecho pensar en la influencia del amor místico sobre el amor cortés. De hecho, para comenzar por lo más evidente, el amor cortés es un concepto mundano del amor. Va dirigido a las criaturas, y si fuera cierto que es la divinización de la mujer, el cisterciense lo consideraría como una caricatura del amor divino, la más horrible deformación del amor sagrado, un sacrilegio. Si leemos literalmente a Teobaldo de Champaña, lo encontramos reflejado en él:

> *Si me vaudroit melz un ris*
> *De vous qu'autre paradis* (Wallensköld, pp. 71, 53-54).

Yo creo que San Bernardo no hubiera transigido con tales juegos; aun concediendo su parte a la licencia poética, está muy claro que nos hallamos en las antípodas del amor cisterciense.

La divinización de la mujer, ¿no indica al menos, una influencia contraria, una especie de inversión del amor místico, traspasado del Creador a la criatura? Es posible, pero ¡cuánta diferencia existe en el modo de manifestar su amor al objeto de sus deseos, entre los cistercienses y los poetas!

A veces parece imaginarse que el amor cortés es puramente espiritual, e incluso platónico. Si esto pudiera probarse, sería de extrema importancia. Podríamos entonces

pensar que al contacto del amor místico, estos poetas llegaron a no amar en su dama más que alma, es decir la inteligencia y la virtud; y que si cantaron su hermosura, seguían las normas de Platón: como el símbolo y la señal de una hermosura puramente intelectual, moral y espiritual. Esta representación popular del amor cortés, no fue aceptada sin reservas por los que estudiaron la expresión en los textos; pero ante la duda, es preciso reconocer que nada la autoriza. En resumen, un punto desagradable sobre el cual prefiero no insistir.

En el capítulo IV de su obra sobre *Los Trovadores,* dedicado a *La doctrina del amor cortés,* J. Anglada nos presenta poetas muy discretos: "No es que fueran muy exigentes en su amor; se contentaban con poco, si damos fe a sus propias palabras. La mayor parte piden a su dama que los acepte como servidores, y que acepte sus homenajes poéticos" (p. 82). Así ocurría, en efecto, cuando la dama era absolutamente inaccesible por su categoría o por cualquier otra circunstancia; mas el poeta cortés, como el poeta de todos los tiempos, sólo se contenta con eso si no encuentra algo mejor. Amar sin esperar recompensa, mientras no puede esperar otra cosa. El ciclo de sentimientos que experimentan esos amantes es idéntico al de todos los poetas. La dama está adornada de todas las virtudes, y como tal se cree capaz de hacerse admirar y desear; pero hace esperar demasiado tiempo al corazón que le ama; es cruel y no experimenta el sentimiento del amor. Al fin cede; se ve rodeada de un agradecimiento infinito, que se expresa en alabanzas de un lirismo sin límites; y pierde todas sus virtudes cuando el poeta, desengañado, percibe que concede sin escrúpulos a "otros cien", lo que ha hecho esperar tanto tiempo como un favor extraordinario. Todo esto es muy humano, y no implica un mínimo esfuerzo de espiritualizar al objeto amado. La dama es un ser real, de carne y hueso, y la mayor alabanza que merecen nuestros poetas es que no ignoran el arte, tan útil a los mortales, de hacer de la necesidad virtud.

Si queremos precisar aún más, en materia tan delicada, permítasenos recordar alguna grosería de estos poemas. Hablando de Marcabrun, nos dice Anglada que en su obra hallamos sátiras "de una crudeza intraducible" (p. 103). Jamás se encontrará entre los cistercienses una sátira contra el amor divino. Es preciso confesar que la crudeza fue una nota dominante en esta clase de poesía. Contemporánea del Conde Poitiers, persiste hasta en pleno siglo XIII. El trovador Jausbert de Puycibot se expresa de modo tan realista que su traductor se ve obligado a recurrir al artificio. Pero el texto sigue siendo diáfano, y los troveros interpretan fielmente a los trovadores.

Entre las obras de Teobaldo de Champaña encontramos unos versos, imposibles de citar o traducir (ed. Wallensköld, p. 149, versos 23-28), que reflejan con exactitud el pensar de la cortesía y de su valor, que l'on médite ces vers:

Baudoÿn, assez trueve l'en
Vieilles plus laides que nuns chiens
Qui on cortoisie et gran sen,
Mais au touchier ne valent riens (pp. 125, 33-36).

C'est ici Thibaut lui-même qui parle; on voit donc que lorsqu'il en vient à choisir entre la courtoisie et les réalités palpables de l'amour, il n'hésite pas un instant. Admirons en passant l'influence des idées reçues sur la paléographie. En presénce du même texte, M. Jeanroy avait lu froidement: " Mais au couchier ne valent riens (cita)". Hésitant devant ce mot qui lui semble "grossier" et "pas à sa place en cet endroit", M. Wallensköld fait observer que la différence entre un *c* et un *t* est si faible dans un manuscrit que rien n'interdit de préférer sa lecture. Dont acte; mais s'il faut en venir à ces discussions

paléographiques, on accordera que, du point de vue de l'amour spirituel de saint Bernard, la différence entre *touchier* et *couchier* n'est pas sensiblement plus considérable que celle d'un *c* et d'un *t* pour les yeux exercés du paléographe. Ainsi que la paléographie la morale a ses subtilités, mais il ne faut pas en voir là où il n'y en a pas.

Laissons là le chapitre des crudités; elles n'offriraient aucun intérêt, si elles n'aidaient à préciser certains pasajes que des historiens de la littérature semblent avoir lus avec un oubli des traits permanents de la nature humaine tout à leur honneur, mais qui n'en marque pas moins l'une de ces petites déformations professionnelles auxquelles nous sommes tous esposes. Il est difficile de croire que tant de pasajes où les poètes courtois déclarent que la vue de leur dame, ou, tout au plus, un baiser, leur suffit, ne doivent pas souvent éter lus selon la règle médiévale: *minus dicens et plus volens intelligi* (nota).

On a beaucoup exagéré le caractère "désintéressé" de l'amour courtois. Assurément, l'amour ne "guerredonne" pas toujours, mais Thibaut aimerait mieux qu'il guerredonnât plus souvent:

S'amor vosist guerredoner autant
Come elle puet, mult fust ses nons a droit,
Mès el ne veut, dont j'ai le cuer dolent (92; 16-18).

Nule paine, qui guerredon atent;
C'est aese, qui bien le set entendre (46; 17-18).

Comment donc l'entendrons-nous? Il faut beaucoup de bonne volonté pour s'y laisser tromper:

S'a ce je puis venir
Qu'aie, sanz repentir,
Ma joie et mon plesir
De li, qu'ai tant amee,
Lors diront, sanz mentir,
Qu'avrai tout mon desir
Et ma queste achevee (50; 38-44).

Veut-on des précisions? Que la mythologie et la légende médiévale viennent á notre secours:

Pleüst a Dieu, pour ma dolor garir,
Qu'el fu Tisbé, car je sui Piramus;
Mès je voi bien ce ne puet avenir;
Ensi morrai que ja n'en avrai plus (69; 11-14).

Douce dame, s'il vos plesoit un soir
M'avriez vos plus de joie doné
C'onques Tristans, qui en fist son pouoir
N'en pust avoir nul jor de son aé (80; 32-35).

A moins de réformer sérieusement notre conception des amours d'Yseult et de Tristan, nous ne pouvons avoir de doutes sur la nature véritable des sentiments dont

Thibaut est animé. Il s'explique d'ailleurs si clairement en d'autres occasions que l'hésitation ne saurait subsister:

Par maintes foiz l'ai sentie
En dormant tout a loisir,
Mès quant pechiez et envie
M'esveilloit et que tenir
La cuidoie à mon plesir
Et ele n'i estoit mie,
Lors ploroie durement
Et melz vousisse en dormant
Li tenir toute ma vie (118; 28-36).

Les invocations à Dieu, lorsqu'il s'en trouve, n'ont aucunement pour objet de s'attirer les "visitations" du Verbe, mais quelque chose de plus prosaïque et dont Bernard n'eût certes pas été édifié:

Mais je l'aim plus que nule riens vivant,
Si me doint Deus son gent cors embracier (10; 19-20).

La situación es clara: ante una poesía de esta clase, Bernardo se hubiera horrorizado. El culto de la sensualidad, la apoteosis de la concupiscencia, fueron sus enemigos irreductibles; y el éxito de su vida no estriba precisamente en la poesía cortés.

2. Naturaleza del amor.

Pero podemos preguntarnos si el concepto cortés del amor, aunque orientado en sentido inverso del cisterciense, no está inspirado parcialmente en él. Una parodia es una imitación, y apoya el éxito del original. ¿No puede pensarse que el amor cortés es un testimonio del éxito de la mística cisterciense?

Para responder a semejante pregunta, debemos desconfiar de las semejanzas aparentes, y buscar el grado máximo de exactitud. Dom. M. E. Anitchkof, en su obra sobre *Joaquín de Flores* (Roma, 1931), no duda en afirmar la "filiación de ideas y sentimientos que une el amor místico de San Bernardo y el amor cortés" (p. 105). Una fórmula demasiado atrevida si no va acompañada de pruebas. Acudir a San Bernardo para decir que en un ser nacido de la concupiscencia, el amor comienza por ser carnal, es algo demasiado ingenuo, porque el amor cortés es la expresión poética de la concupiscencia, realidad que San Bernardo se propone suprimir. Aquí se confunde la filiación con la oposición más radical. Y lo que M. Anitchkof considera esencial: el hecho que en las dos doctrinas el amor tiene diversos grados, creemos que tampoco prueba nada.

Guiraut de Calanson afirma que el amor tiene tres grados y se admira de que nadie lo tiene en cuenta. ¡Es curioso! Todos sabemos que Bernardo admite cuatro grados en el amor. Pero si al menos estuvieran de acuerdo en esos tres grados, quedaría probada de algún modo la filiación. Y admitido el acuerdo sobre los grados del amor, aún podemos preguntar cuales son ya esos grados. Unos hablan del amor sagrado, otros del amor profano. El primero es la negación del segundo. Si al menos los grados de uno y otro tuvieran el mismo nombre... Esos grados no son solamente opuestos, sino distintos. Nunca se ha encontrado que un poeta cortés clasifique los grados del amor en: siervo,

mercenario, filial y nupcial. Si no existe un cierto paralelismo es imposible sostener la hipótesis de una filiación doctrinal.

M. Anitchkof no ha dejado de sentir la dificultad. A la objeción de que San Bernardo ha hablado exclusivamente del amor a Dios, contesta de este modo: "Los trovadores han transformado ciertos conceptos teológicos en ideas literarias" (p. 107). Un hecho nada imposible: concedemos que la doctrina de San Bernardo ha sido utilizada por escritores profanos, pero queremos saber el uso que han hecho de ella los trovadores. Para probarlo, hay que demostrar que el concepto cortés del amor es la interpretación sensual del concepto místico del amor explicado por San Bernardo. No faltarán sofismas que apoyen esa tesis, pero siempre subsistirá la pregunta: si el amor místico es la negación del amor carnal, no se puede emplear la descripción del uno para explicar el otro. Ni basta decir que su objeto es distinto; es preciso añadir que no pueden tener la misma naturaleza, precisamente porque no tienen el mismo objeto.

Lejos de nosotros forzar los textos para hacerles decir lo que se espera de ellos, sino aceptar unos principios elementales de interpretación de los mismos. Aquella afirmación de los troveros y trovadores de que prefieren amar sin esperar recompensa, y padecer más bien que librarse del dolor y del amor, ha contribuido a crear el equívoco sobre el carácter del amor cortés. Pero, ¿qué podemos probar con ello? Ecoutons encore Thibaut de Champagne:

De touz maus n'est nus plesanz
Fors seulement cil d'amer (4; 1-2).

Qui plus aime plus endure,
Plus a mestier de confort,
Qu'Amors est de tel nature
Que son ami maine a mort;
Puis en a joie et deport,
S'il est de bonne aventure (117; 1-5)

¿Qué significan, por ejemplo, las quejas de Teobaldo de Champaña? Que el amor es un dolor que merece aguantarse, particularmente cuando tiene la suerte de verse recompensado. Pero, no deja de ser un mal. El más agradable de todos los males, el más benéfico de todos, el que hace a quien lo padece superior a todos los que no lo padecen; pero es un mal. Es el célebre "mal de amor", tan sonado en los romances sentimentales de todos los tiempos. Es un mal porque hace sufrir, y hace sufrir porque no siempre se ve recompensado. Si persiste, dirá alguno, es desinteresado. Sin duda alguna, y dentro de ciertos límites. Cuando la esperanza desaparece por completo, Teobaldo de Champaña comienza a hacer sus planes para librarse de este mal tan benéfico:

Si je de li me poïsse partir,
Melz me venist qu'estre sires de France (65; 11-12)

Jamás se oyó a San Bernardo querer verse libre del amor de Dios. No se trata de dejarnos llevar de la ironía, sino de aceptar la naturaleza misma de las cosas, y en nuestro caso de estos dos amores... Decíamos que el amor cortés es un mal porque puede no tener recompensa. Tomamos esta expresión en el sentido más inmediato, y entendemos que en el plano sentimental puede no verse correspondido ni agradecido; ello nos demuestra que el amor cortés se distingue radicalmente del amor místico, tanto como el amor humano del divino. San Bernardo desea librarse de este mal. Los hombres

sufren porque aman y no son amados. Amad a Dios y no experimentaréis jamás lo que es un amor no correspondido. Él fue el primero en amarnos: ¡*ipse prior dilexit nos*! El amor verdadero no es la queja desconsolada del alma que languidece en la soledad, sino el gozo de dos amores que se ven unidos en la intención y en los deseos. Este amor nunca se ve defraudado, como lo reconoce el mismo Teobaldo en un momento de desaliento:

Or me gart Deus et d'amor et d'amer
Fors de Celi, cui on doit aourer,
Ou on ne puet faillir a grand soudee (29; 41-43).

Estos versos nos revelan los principios del amor cisterciense, y la vanidad del amor cortés. Si queremos una influencia de San Bernardo en los trovadores, la única puede ser ésta: la inspiración de algunas veleidades pasajeras a las que debían renunciar.

Vayamos un poco más lejos. Permaneceremos en la superficie del problema si decimos que el amor divino lleva siempre consigo una recompensa. Estamos estudiando la naturaleza del amor. Y un amor que no recibe amor, va contra toda lógica. Esto mismo dirían San Bernardo y todos los místicos cristianos. El amor es una especie de amistad, y la amistad implica benevolencia mutua: nadie es amigo de quien no se profesa amigo. La amistad no se puede exigir: ello indicaría que no existe. Lo mismo ocurre con el amor. Lo que los poetas cortesanos designan con este nombre, es el simple deseo de los místicos cristianos. Para trasladar al lenguaje místico lo que ellos dicen sería preciso expresarlo de esta manera: deseo con el deseo que no espera recompensa; por consiguiente no solamente no soy amado, sino que yo tampoco amo, ya que todo amor es recíproco. Aquí aparece el error de establecer ecuaciones fáciles entre fórmulas que se parecen en lo exterior, e interiormente se contradicen. La misma sequedad del místico no se puede comparar con el abandono del poeta cortés. El místico arde en deseos de amar, pero se da cuenta que la herida de su dolor no se debe a no ser amado, ni siquiera a su falta de amar a Dios, sino a la limitación de su amor. El problema de un cristiano no consiste en verse privado del amor de Dios, que los creó por amor y fueron rescatados con su sangre, sino el de amarle a él, y unirse a Él, felicidad y beatitud infinita: *Quidni ametur Amor*?

Cette opposition fondamentale éclate par une marque que l'on n'a pas assez observée. L'amour courtois, n'étant jamais sûr d'être payé de retour, est souvent en proie à la crainte. La peur est un mot que Thibaut de Champagne connaît bien et qu'il emploie en connaissance de cause:

Et la poors est dedenz moi entree (64; 37).

Un indicio cierto de que estamos en un orden completamente extraño al de la mística cisterciense, ya que el amor no admite jamás en ella el temor, sobre todo el de no verse correspondido; incluso como dice San Juan, lo rechaza. La caridad, es decir, el amor verdadero, no el deseo de lo que no es Dios al que acompaña siempre el temor, porque tal deseo está orientado hacia bienes falsos, que siempre decepcionan.

Si queremos ir a lo esencial en esta oposición fundamental, podemos decir que la palabra amor no tiene el mismo sentido en los dos sistemas. Al confundirse con el deseo, el amor cortés puede parecer desinteresado, ya que tiene la virtud de durar hasta que la recompensa o el cansancio lleguen a su término. Y suponiendo que se fije en un solo objeto y dure toda la vida, no será jamás sino un deseo sin esperanza o resignado. El cristiano no estará nunca en esta situación. Dios ha tomado la delantera. Dios nos ama, y

sólo quiere que le amemos para hacernos felices. Desear a Dios es, pues, devolverle amor por amor, es amar en verdad y amar la beatitud. Como dice San Bernardo, es un amor desinteresado y recompensado. Por eso el cisterciense puede leer libremente las canciones de Teobaldo de Champaña, que sólo prueban una cosa: entre el poeta y él, él sólo sabe amar, ha escogido la mejor parte.

Así pues, el amor cortés, por usar este nombre tradicional, está obligado a contentarse con mucho menos que el amor místico; vive y perdura sin esperar su fin, mientras que la caridad es, por definición, la meta de su deseo: *vacua esse non potest*. Sólo queda un punto de coincidencia para los dos conceptos del amor, y tal vez quiera significarse al calificarlos de desinteresados. Aunque se vea recompensado, el amor cortés se distingue de la recompensa: no se ve coronado por el gozo, como fruto del amor, ni se confunde con el amor mismo. Así se expresa San Bernardo cuando afirma que amar al Padre por la herencia que se espera de él, aunque sea muy legítimo, no es más que amar la herencia del Padre y no al Padre. Esto no se puede negar, pero es preciso volver a ciertas consideraciones fundamentales. El cristiano nunca tiene este problema. Nada más absurdo que estar unido, por amor, a la bienaventuranza y no ser feliz. Está unido a ella por el hecho mismo de amarla. Un discípulo de San Bernardo no puede preguntarse si es posible querer la bienaventuranza sin querer ser feliz. Ni siquiera puede preguntarse si quiere amar, sin desear la felicidad, ya que es ella misma. Esta cuestión puede tener sentido en cualquier otro caso, pero no en este.

Para ver mejor la diferencia, veamos una vez más cada uno de estos amores, desde un punto de vista recíproco, es decir del uno al otro. Visto por un poeta cortés, el amor cisterciense parece muy sospechoso de ser desinteresado: ¿cómo se conoce? Perseverar en él, a pesar de las sequedades, no prueba nada; ¿qué mérito tiene perseverar en un deseo si existe la seguridad de alcanzar lo que se desea? Pero si consideramos el amor cortés bajo el punto de vista cisterciense, su impresión tampoco satisface. San Bernardo no dudaría en preguntar: ¿a qué amor se le quita la recompensa para estar seguro de que es desinteresado? Esto es una contradicción, ya que el amor, en sí mismo es su propia recompensa. Os engañáis: llevados de la costumbre de desear las criaturas, dais a vuestro deseo el nombre de amor, y como es inevitablemente frustrado, concluís que no desea la recompensa. Pero si es amor, no puede menos de desearla, porque el mismo amor es su recompensa. Reprochar al amor que no puede darse sin recompensa, es decirle que no es concupiscencia, sino amor.

Este diálogo puede alargarse sin medida, porque los dos interlocutores no hablan la misma lengua. Y no llegarán a un acuerdo hasta que uno de ellos convenza al otro a contentarse con el deseo humano, o le haga renunciar enteramente a él y perseguir sin descanso el amor divino... De todos modos aparece muy claro que los dos sistemas son exclusivos, y que la comunicación entre ellos es muy difícil. No puede darse parentesco entre dos conceptos del amor, si el nombre admite dos sentidos contradictorios. Imposible pasar del amor cisterciense al amor cortés sino es por apostasía; ni del amor cortés al cisterciense si no es por abjuración: après Lancelot, Galaad.

Después de cuanto llevamos dicho, ¿qué queda de común a las dos doctrinas? En ambas teorías el amor tiende al objeto como beatificante para sí mismo, más bien que el gozo que origina. Si no se da este gozo, como sucede en el amor cortés, el amor persiste; si lo origina, como sucede en el amor místico, el amor tiende siempre al objeto por sí mismo, y no *propter aliquid ipsius*. Esto es y nada más lo que podemos decir. ¿Y no podemos pensar que un sistema depende en parte del otro? El hecho de que ambas ideologías posean este elemento común, hace suponer que dependen de un tercer

sistema. Y así parece ser en realidad. La antigüedad clásica puede ser una fuente importante de la poesía cortés y de la mística cisterciense.

Volvamos una vez más al tratado *De amicitia* de Cicerón; es un texto y un autor muy leído en el siglo XII. Allí encontramos expresado con un vigor insuperable que la amistad engendra beneficios, pero que no tiene en ellos su origen: "Atque etiam mihi videntur, qui utilitatis causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere: non enim tam utilitas parta per amicum, quam amici amor ipse, delectat...Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam, consecuta est" (*De amic.* XIV). ¿Deseamos una fórmula capaz de apropiársela al mismo San Bernardo? Hela aquí: "Sic, amicitiam, non spe mercedis adducti, sed quod omnis ejus fructus in ipso amore inest, excolendam putamus" (*De amic.* IX). Recordemos algunas de las frases, ya citadas de San Bernardo: "Verus amor seipso contentus est" "Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo quia amo, amo ut amem". Las palabras y el acento son distintos, pero la noción fundamental del amor son idénticas en el moralista latino y en el místico cristiano. A veces encontramos algunos vestigios de esto en los representantes del amor cortés. Unos y otros han tomado y han utilizado para fines muy diversos los elementos doctrinales de la cultura clásica de su tiempo. Es fácil encontrar alguno más, pero ninguno ha intervenido en el núcleo constitutivo de ambas doctrinas; y su presencia común prueba la analogía pero no la dependencia mutua.

II.- AMOR CORTÉS Y MÍSTICA CRISTIANA: LA HIPÓTESIS DE LA INFLUENCIA.

Hemos intentado demostrar la oposición fundamental que separa la mística cisterciense del amor cortés. Persiste, empero, el problema de la posible influencia del cristianismo en la poesía cortés. ¿Pero cómo plantear el problema? Si queremos saber únicamente si la terminología de los trovadores y de los troveros no se resiente del hecho de haber vivido en un ambiente cristiano, la respuesta parece superflua. Los indicios cristianos son innegables, pese a que los sentimientos en ellos expresados no lo sean tanto. También debemos confesar que el cristianismo influyó mucho en la aparición de esta especie de amor, el cual, es, sin duda sensual, pero supera el amor licencioso de Ovidio. Todo esto es evidente e indiscutible. El amor cortés no se concibe fuera del ambiente cristiano, pero no pasa de pura hipótesis la cuestión de que algunas ideas místicas llegaran a introducirse e incorporarse a la poesía cortés. Esto es lo que intentamos aclarar.

Comencemos precisando sus límites. Porque no es fácil hablar de una posible influencia, sin ponerse antes de acuerdo sobre las huellas que tenemos para reconocerla. Proponemos, pues, como base, esta primera regla: *No puede probarse que una doctrina dependa de otra, por el hecho de que se encuentra en ambas cuando se trata de una idea fácil de encontrar por sí misma, o en otra parte.* Es una norma de sentido común, y fácil de olvidar. M. E. Wechssler comprueba que el amor cortés, y el cristiano comienzan siendo una especie de deseo nostálgico y vago, la *Sehnsucht.* Dejando a un lado los textos que lo confirman, creemos que no vale la pena reunir textos de poetas, en los que hablan de su "deseo". Los místicos unen sin cesar su pensamiento de Dios con el deseo de poseerle, y los poetas no pueden pensar en su dama sin desearla. Esto nos confirma en una verdad bien conocida: el deseo es el principio del amor. ¿Qué es el deseo?, se pregunta San Agustín. Y responde: "Desiderium est rerum absentium concupiscentia". Y cualquiera que se haga esta pregunta hallará idéntica respuesta. Para establecer, pues, filiaciones, no podemos apoyarnos en analogías tan abstractas.

Lo mismo podemos decir de ese otro aspecto que señala el citado historiador: el amor violento es una pasión que hace insensible a la persona, porque le absorbe totalmente. El único punto discutible no es el de saber si los místicos lo aplican a la caridad, como los poetas al amor, sino ¿lo hubieran llegado a sentir estos si los místicos no lo hubieran vivido antes? ¿Se trata de un común acuerdo, o de una influencia? Un poeta amoroso no necesita leer la descripción del éxtasis, para poder plasmar un deliquio amoros.

Es interesante, además, que los historiadores y la literatura se hayan preocupado por la historia de las ideas. Sendos campos que no pueden separarse; pero tampoco conviene pasar de uno a otro sin poner en el estudio de las ideas, el mismo rigor que exige el manejo de los textos. Porque suele ser muy frecuente comparar unas ideas, presentadas con un mismo ropaje literario, aunque su sentido sea muy diverso. Pongamos, pues, como segunda regla: *No se puede probar la influencia de una obra en otra; por el hecho de tener fórmulas literariamente análogas cuando su sentido es diverso*. Repetimos que es un error muy frecuente sobre todo al estudiar las relaciones entre la mística cristiana y el amor cortés.

El intento es particularmente halagador y peligroso cuando se trata del éxtasis. Después de citar unos textos místicos que describen el éxtasis, M. Wechssler acumula textos poéticos en los que el amante se pierde en la contemplación de la dama de sus amores. Concedamos el nombre de éxtasis a ambos fenómenos. Santo Tomás lo aceptaría de buen grado, al afirmar que el amor, por sí mismo, es estático. Pero no nos referimos a eso. Queremos saber si el elemento estático del amor ha llegado a los poetas por medio de los teólogos. O podemos invertir la cuestión, y sentiremos la misma dificultad para demostrar su verdad. Y es que ambos éxtasis son abiertamente distintos, no solamente porque uno excluye al otro, sino porque la naturaleza de uno y otro son contrarias. El problema de su amor, lo admite cualquier experimentado en el amor. Un autor tan poco místico como Cicerón, lo afirma claramente: "*Est enim (verus amicus) tamquam alter idem*" (*De amic.*). Esta identificación de dos personas no se desarrolla espontánea e independientemente en el amor cortés y en el amor místico. Creemos que esta es la hipótesis más verosímil, si se tiene en cuenta la diferencia radical que hemos señalado entre ambos.

Lancelot ve desde la ventana de una torre a la reina, Guenievra, raptada por su amigo. Esta visión le llena de angustia y de zozobra; si su amigo Gauvain no le sostiene se hubiera desplomado de la torre. Pero por muchos rasgos que acumulemos, y aunque añadamos las locuras de amor de Jaufré Rudel, o los olvidos en que se pierden los poetas corteses a la vista del objeto amado, sigue siendo imposible encontrar en ello un parentesco lejano de los éxtasis místicos. Es preciso ignorar la naturaleza de éstos, para poner en duda esta afirmación. M. Wechssler nos ha dado una definición muy exacta del éxtasis: "El esfuerzo del alma para salir de lo finito y su paso al infinito por la fuerza del amor estático". Por consiguiente lo que se quiere llamar "éxtasis del amor cortés" es un esfuerzo del alma para absorberse en lo finito a impulsos del amor humano. Notemos bien que se trata de la estructura íntima de los sentimientos; salvo este elemento estático, común a todo amor, y que Santo Tomás reconoce hasta en la demencia (*alienación* de sí mismo), nada de lo que define a estos sentimientos se encuentra en el otro. Por eso podemos preguntarnos, cómo es posible que los historiadores puedan admitir la influencia de uno en otro.

¿Cómo imaginan esta influencia? ¿Qué cambio de ideas puede conseguirse en este mutuo influjo? Seguimos en el campo de la hipótesis. No obstante lo que es verdadero de las formas animales, lo es con más razón en el ámbito de las ideas. No se puede pasar

alegremente de unas a otras.¿Se puede, acaso pasar del "*raptus*" del místico al *arrebato* del poeta, o del "*excessus mentis*" del místico a los éxtasis del amor cortés?

Y no nos detenemos en el problema de la terminología. Concediendo que la palabra "éxtasis" haya sido empleada por algún poeta del siglo XII ó XIII, cabe preguntar qué entiende por eso. Pensamos que aquí radica el núcleo de la cuestión. Después de haber examinado los diversos aspectos, M. Wechssler añade: "Sólo un pequeño número de estos motivos son específicamente místicos. Y únicamente pueden aplicarse a las nociones del éxtasis y del arrebato". Aquí creemos que radica el equívoco: ¿son estados místicos el arrebato y el éxtasis del poeta? No digamos que esas sutilezas sólo interesan a la teología. Admitir que la mística cristiana ha ejercido un influjo palpable en la poesía cortés, es obligarse a demostrar que algunos elementos del arrebato o del éxtasis místicos se hallan en los del poeta. Si esto no se da, ya no se trata de "Vorstellungen", sino de meras palabras. Una vez más llegamos a la conclusión de comparar los dos conceptos del amor en présence: "Höfliche Frauenminne und christliche *charitas*".

El mismo M. Wechssler se plantea la cuestión, y advierte lo paradójico del problema: "El amor cortés de las mujeres y la *charitas* cristiana, ¿pueden estar unidas?" Y como buen historiador intenta descubrir algunos lazos de unión. Queda sorprendido, en primer lugar, de que el amor tal como lo conciben los místicos, es sustancialmente uno; ya se trate del amor carnal o del amor de Dios, siempre es el mismo *affectus*, aunque modificado en forma distinta. Una observación muy exacta, que hemos visto conformada en la doctrina de San Bernardo. M. Wechssler merece aquí nuestro pleno asentimiento. Pero seamos cautos en sus consecuencias.

Para simplificar el problema volvamos al punto decisivo: *cuando un poeta cortés habla del amor puro, lo que tiene en la mente es exactamente lo contrario de lo que designa un místico cisterciense con ese mismo nombre*. Dejemos a un lado esos casos tan numerosos en los que el desinterés del amor cortés es lo peor que puede suceder, y consideremos aquellos otros en que se priva de la posesión del objeto amado para convencerse a sí mismo de su desinterés. El poeta se encuentra entonces en la situación descrita por André-le-Chapelain con una crudeza excesiva: "Amor quidam est purus et quidam dicitur esse mixtus. Et purus quidem amor est, qui omnimoda dilectionis affectione duorum amantium corda conjungit. Hic autem in mentis contemplatione cordisque consistit affectu; procedit autem usque ad oris osculum lacertique amplexum et verecundum amantis nudae contactum, extremo praetermisso solatio". Son palabras de un clérigo, que usa las palabras *amor purus* de los autores místicos. ¿Y qué concepto toma de ellos? Ninguno. No insistamos en lo que tiene de oscuro este extraordinario concepto de la pureza; sería demasiado fácil. Importa subrayar el hecho de que lo que constituye para el poeta o el teórico del amor cortés la prueba de la pureza del amor, sería, a los ojos de un místico, la prueba de su impureza. La oposición fundamental de los dos sistemas de ideas se manifiesta aquí en todo su perfil. El carácter carnal del amor cortés le impide tener unidos el amor y el objeto amado; como este placer es fundamentalmente impuro, no puede coexistir con el amor sin contaminarlo o hacerlo sospechoso a los ojos del que lo experimenta. El amor cortés, va, pues hasta el final de su lógica, e impide la unión de los amantes. Esta es la razón de que algunos teóricos lo juzguen incompatible con el matrimonio, donde la legitimidad y la seguridad de la posesión hacen imposible toda ilusión de desinterés. Pero el amor místico, por su parte, también va hasta el término de su lógica, y afirma que la señal de amor espiritual, en su perfección, es la unión real, rechazada por el amor cortés; no es puro si carece de ello: "extremo praetermisso solatio". El amor místico sólo ambiciona este favor, y no está seguro de su pureza hasta que no lo obtiene. Por eso nuestros autores interpretan

siempre así el simbolismo del Esposo y de la Esposa del Cantar de los Cantares. El amor puro de la mística es esencialmente el matrimonio del alma con Dios: las Bodas espirituales, el Matrimonio místico. Estas expresiones son la negación directa, si no del amor cortés, si al menos de sus temores o resignaciones. El amor místico, hablando propiamente es el matrimonio del alma con Dios: *sic amare nupsisse est*; no existe término medio entre el amor y el matrimonio místico: "*aspirare ad nuptias Verbi*"; ahí está su fin supremo, y nada será capaz de frenarla hasta conseguirlo.

¿Cómo no ver ahí la señal de una diferencia profunda entre los dos amores? Podemos obstinarnos en buscar un paralelismo, sosteniendo que el amor cortés, por excluir la unión carnal, cuando la excluye, llega a imitar la espiritualidad del amor místico, o al menos intenta hacerlo. Pero nunca llega más allá de una simple expresión del amor puro. El "amor carnal puro" es un absurdo, para quien considera la exclusión del elemento carnal del amor como la primera condición de su pureza. Concedamos que Chapelain, en la difícil situación en que se encuentra hace todo lo que puede: seguimos con la dificultad de que los dos sistemas son necesariamente "incomunicantes", herméticamente cerrados, porque emplean la palabra amor en sentido opuesto. Basándose en el plan de la vida espiritual, el místico puede exigir del amor sobrenatural lo que, como hombre, exigiría del amor carnal. En este punto el amor humano no se realiza completamente sino en la unión del hombre con la mujer, que hace de los dos una sola carne. El hombre es un ser carnal, por ello la unión de dos seres humanos, para ser completa no debe limitarse a la unión de pensamiento o de afecto, o usando la expresión de André-le-Chapelain a la unión de contemplación, sino a la unión de todo el ser. Ninguna relación entre humanos puede compararse con esta, ni siquiera la de los padres con los hijos. Nos lo recuerda la Escritura: "Dejarás a tu padre y a tu madre". Ningún lazo prevalece contra este lazo natural y sagrado a la vez. El místico no puede presumir de unirse con Dios a través de su cuerpo (aunque este mismo cuerpo ha de participar de la beatitud celeste), porque Dios es espíritu. En el orden de la vida espiritual, que es el suyo, no conseguirá jamás una unión total: *Sponsus et Sponsa sunt*. El amor tiene esto de propio, de lo contrario se ve frustrado en lo que le es imposible no desear, sin dejar de ser él mismo. El amor impuro del místico desea otra cosa: "*Impurus est qui aliud cupit*", el amor puro, al contrario desea la unión, porque es el de la Esposa, y ella es Esposa porque es este mismo amor: "*Sponsae hic est, quia hoc Sponsa est quaecumque est*". En una palabra, el amor cortés puro se define por la exclusión de lo que constituye el amor puro de los místicos: la unión real del amante y de la amada; nada puede suprimir esta oposición.

¿Qué ha ocurrido entonces? Sencillamente, los teóricos del amor cortés, (los poetas sólo ofrecen textos raros y vagos sobre este tema), al haber querido apropiarse el lenguaje de los místicos han elaborado un concepto del amor, no sólo opuesto al de los místicos, sino al de los moralistas cristianos. Su amor puro, a los ojos de los místicos, es el colmo de la impureza por ser carnal; pero tampoco es la forma suprema del amor carnal humano, porque excluye lo que es la señal y la prenda de su perfección: el gozo final, el *extremum solatium*. No hay que dejarse seducir por la facilidad de un paralelismo exterior engañoso. El místico y el poeta cortés, aunque renuncien uno a todas, otro a una parte de los goces del cuerpo, con el fin de asegurar mejor la pureza espiritual de su amor, caminan por direcciones opuestas: porque el místico coloca el problema de su amor entre su espíritu y el Espíritu, y puede resolverlo íntegramente sin sacrificar ninguna de las exigencias del amor; aspira a las delicias la unión divina, y es ahí donde el amor encuentra su pureza; el poeta cortés presenta el problema del amor entre seres de carne y hueso, y no puede concebir la pureza sino en la exclusión de toda unión real entre estos

seres: hasta el punto de que la pureza del amor cortés separa a los amantes, mientras que la del amor místico los une.

Resulta, pues, quimérico, buscar una influencia del amor místico en el amor cortés, a excepción de ciertas formas de vocabulario. De la esencia del uno es imposible pasar a la esencia del otro. Las analogías que se han querido ver entre las expresiones, es preciso leerlas siempre a través de esta oposición fundamental; y al ponerlo en práctica brota el escepticismo sobre las pretendidas relaciones de ciertos historiadores.

Y, sin embargo, no han dudado en afirmar que "lo que provoca y comporta este lirismo, no son los pensamientos particulares, ni siquiera los conceptos del tiempo, sino la disposición fundamental de cierta experiencia mística de las cosas". Esta disposición es evidente en Dante, y aunque su poesía se relaciona con la de los trovadores, corresponde a un estado totalmente diferente... Si se lo aplicamos a él, nada más verdadero ni más provechoso; pero si lo aplicamos a los poetas corteses, en vano se buscará qué sentido de la palabra místico es posible escoger en semejante caso. Si hacemos caso a M. Wechssler, se trataría del elemento común de toda experiencia mística, sea poética o religiosa; pero si la experiencia poética en cuestión no es mística, tampoco lo será su elemento estético. No conduce a nada decir que "toda mística puede ser un acto estético o religioso". Según acabamos de decir el amor puro cortés no tiene nada de místico; lo que tiene de estático no es un elemento estático religioso, y por consiguiente tampoco es un elemento estático místico, en el sentido que le dan los cistercienses.

¿Somos capaces de adivinar los estragos causados en la historia de esta cuestión por el olvido de estos principios fundamentales? La Iglesia ha condenado siempre toda clase de *amor carnal*. San Bernardo no lo ha hecho jamás, porque el amor carnal puede ser bendecido y consagrado por la Iglesia. Olvidamos fácilmente que el matrimonio es un sacramento, y el mismo texto de Hugo de San Víctor que suele citarse aquí, dice bien a las claras de qué se trata. Es una condena abierta del amor carnal: "*supra modum vel contra rationem effervens*". De esto a una condena es el teórico del amor cortés, no el teólogo. Al añadir que "no hay duda posible sobre este punto: el amor del que canta a la mujer, cae bajo el concepto de *fornicatio*", se rompen todos los moldes de la lógica. El amor cortés puede ser una fornicación; pero nada le obliga a llegar a tal extremo, ni lo ha sido siempre. Un canto de amor humano, no es necesariamente un *peccatum criminale*, y tampoco lo era en la Edad Media; todo depende del amor que canta. Incluso podemos preguntarnos si el *amor mixtus*, tan despreciado por André-le-Chapelain, no es más sano y más inofensivo que el *amor purus*. Si se excluye a los trovadores de la mística por haber cantado el amor carnal, esto no significa que sean unos rebeldes. Y sin embargo así se ha dicho. Si admitimos que el amor cortés se inspira en el amor místico, al ser de signo contrario, debemos concluir que el primero no se inspiró en el segundo, sino para caminar detrás de él, y en contra de él. ¿Debemos pues, creer con M. Wechssler, que los trovadores quisieren anunciar un nuevo concepto del mundo, que estuviese en oposición abierta con el de la Iglesia? Sería dramatizar las cosas, sin motivo alguno. El amor que ellos cantan suele ser frecuentemente culpable a los ojos de la Iglesia; y no hubo que esperar a los trovadores para descubrirlo, los confesores perdonaban estos pecados desde mucho tiempo atrás. Ovidio había recordado a los hombres las formas más bajas de este amor. La poesía popular francesa, anterior a la de los troveros, no deja de hablar del amor carnal, y contarlo a su modo. Al dejarnos llevarnos de esta clase de simplificaciones, llegamos a esas visiones esquemáticas de la historia, que nos dan una Edad Media de rudo ascetismo, o la rebelión de la carne contra el espíritu: un preludio del Renacimiento. No es el ascetismo, sino la alegría del vivir lo que constituye el derecho y el deber fundamental del hombre culto. El contenido real del

siglo XII es una magnífica vitalidad, humana mística; la poesía de los trovadores no da el golpe fatal a un ascetismo agonizante, porque el ascetismo de San Bernardo aparece en aquella misma época. Si se puede hablar de un Renacimiento del siglo XII, a San Bernardo le pertenece un papel tan importante como a los trovadores. El amor cortés no se presenta de ninguna manera como una variedad de la mística, ni como una reacción contra el ascetismo, en nombre del amor humano. Colocado al margen de ambos, expresa el esfuerzo de una sociedad culta, y afirmada por varios siglos de cristianismo, para elaborar el código del amor humano; éste no será ni místico, ni cristiano, pero mucho más elevado que la broma picaresca de Ovidio. Aquí radica, a nuestro parecer, su significado histórico. La sensualidad al servicio del sentimiento, y a veces de los más exquisitos sentimientos, como en Jaufré Rudel; o al servicio de la razón, como en Cristiano de Troyes, constituye un descubrimiento tan grande, que al atribuirla a los trovadores y troveros se siente desdeñada.

No se debe hacer, pues, del amor cortés, ni una rebelión contra el ascetismo que mantenía todo su vigor, ni una tentativa de imitarle. Hablar de "ascetismo cortés", es caer en este segundo escollo, como si esta expresión tuviera sentido propio. Todos los textos que se citan en su apoyo, demuestran que los amantes medievales sabían esperar cuando las circunstancias lo exigían, o se contentaban con lo que se les concedía, moderando de buen gusto sus deseos; el ascetismo es mucho más que el dominio del amor carnal, es la lucha constante contra la concupiscencia bajo todas sus formas, y no se contenta con la renuncia a la carne, al "*verecundum amantis nudae contactum*" tan alabado por André-le-Chapelain. La fórmula "castidad cortés" no tiene valor alguno, si se reduce a la simple idea de que el amor verdadero no se acomoda a otros amores simultáneos. Una castidad, ciertamente, muy limitada, y de la cual dice nuestro autor que el amor: "reddit hominem castitatis *quasi* virtute decoratum". Este *quasi* es de muy sana teología, ya se puede admitir con tranquilidad.

¡Cuántos excesos de erudición se han cometido, y se podrían haber podido evitar con un poco de reflexión! ¿Por qué comparar el ojo del corazón de los poetas corteses al de los místicos? El primero no es más que imaginación, y a veces la más sensual, mientras que el segundo se define por la exclusión de toda imagen sensible, precisamente las que aquel nos suministra. ¿Qué relación existe entre el ojo místico que sólo se abre cuando todas las imágenes se han borrado, y el ojo del corazón que conserva las imágenes presentes alimentadas por el amor carnal? Los poetas dicen que *creen* en su dama o que *esperan* en ella, pero en tales sentimientos no aparecen nunca la Fe, Esperanza o Caridad. Ellos temen, y ya hemos recordado que el amor cristiano echa fuera el temor. El hecho de comparar al trovador que implora *perdón* de su dama, con el cristiano que suplica la *gracia* de Dios es tan escabroso como la paciencia de unos y otros. Para utilizar una expresión clásica, la relación entre ambas nociones es la misma que la existente entre Canis, perro celeste del horóscopo, con el perro animal.

El amor cortés y el concepto cisterciense del amor místico son dos productos independientes de la civilización del siglo XII nacidos en ambientes diversos, expresan el concepto de la vida en una corte principesca o en un monasterio cisterciense. Es indudable que el lenguaje de uno ha podido enriquecer al otro, pero al ser preciso renunciar a uno de esos amores para abrazarse a otro, los conceptos son mutuamente diversos. Cuando el amor cisterciense quiso introducirse en la literatura profana, tuvo que suplantar al amor cortés y expulsarlo de ella. *La Búsqueda del santo Grial*, anuncio de una caballería celeste, no sólo exige moderación a la caballería terrestre, sino renunciar a ella. Bernardo ha podido contribuir ampliamente a la decadencia del ideal cortés, pero ciertamente no fue su inspirador.

APÉNDICE V

NOTAS ACERCA DE GUILLERMO DE SAN TEODORICO

Guillermo de San Teodorico merecía un estudio doctrinal tan denso como los consagrados a la obra de San Bernardo, pues es un gran teólogo, en quien se junta la firmeza de pensamiento con una notable exactitud de expresión. Unido íntimamente a San Bernardo, y completamente de acuerdo con él acerca de los principios y las conclusiones que plantea la vida mística, ha sabido conservar, dentro de una admiración sin reservas por el Abad de Claraval, una perfecta independencia de pensamiento. No damos las siguientes notas, como equivalente al trabajo que desearíamos ver emprender, sino como una invitación a emprenderlo, pues se ciñen a indicar las ideas capitales y a esbozar, por decirlo así, el plan de la doctrina. Quienes, partiendo de ahí, trabajaren en presentárnosla en su vida y en su belleza, quedarán sorprendidos de las riquezas en que les será menester penetrar y del embarazo que les espera cuando se vean en la precisión de elegir. Porque Guillermo de San Teodorico lo tiene todo: firmeza de pensamiento, elocuencia de orador, lirismo de poeta y seducción contagiosa de la más ardiente y más tierna piedad.

Para no perderse en las cuestiones que se relacionan con sus escritos, se tendrá el guía más seguro en Dom A. WILMART, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry,* en *Revue Mabillon*, t. XIV (1925), pp. 157-167.

– Acerca de su vida: A. Adam, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses oeuvres*, Bourg-en-Bresse, 1923. Obra útil, que desgraciadamente no se encuentra en las librerías, pero de la cual hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional de París.

- Acerca de su doctrina, fuera del libro de H. KUTTER, *Wilhelm von St. Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit,* Giessen, 1898 (que es inservible), se consultará:

L. MALEVEZ, *La doctrine de l´image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry, dans Recherches de science religieuse*, t. XXII (1923), pp. 178-205, y pp. 257-279. Artículos sólidos, muy profundos y penetrantes.

M.-M. DAVY, *Les trois étapes de la vie spirituelle, d´après Guillaume de Saint-Thierry,* en *Recherches de science religieuse*, t. XXIII (1933), pp. 569-588. Análisis de la *Epistola aurea.*

A
Escritos de Guillermo de San Teodorico

1º *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (dicha *Epistola aurea*), P. L., t. 184, c. 307-354 (excluyendo el libro III);

2º *Meditativae orationes*; t. 180, c. 205-248. Nueva edición con traducción (francesa), por M.- M. DAVY, Paris, J. Vrin, 1934;

3º *De contemplando Deo*; t. 184, c. 365-380;

4º *De natura et dignitate amoris*; t. 184, c. 379-407;

5º *Disputatio adversus Abaelardum*; t. 180, c. 249-282;

6º *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*; t. 180, c. 283-340 (no es de él sino “cujusdam abbatis nigrorum monachorum”: Godofredo de Auxerre. P. L., t. 185, c. 596);

7º *De sacramento altaris*; t. 180, c. 341-366;

8º *Speculum fidei*; t. 180, c. 365-398;

9º *Aenigma fidei*; t. 180, c. 397-440;

10º *Brevis commentatio in priora duo capita Cantici Canticorum*; t. 184, c. 407 (apócrifo);

11º *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis S. Ambrosii collectus* P. L., t. 15, c. 1.947-2.060;

12º *Excerpta ex libris S. Gregorii Papae super Cantica Canticorum*; P. L., t. 180, c. 441-474;

13º *Expositio altera super Cantica Canticorum*; P. L., t. 180, c. 473-546 (interrumpida en III, 3 por la polémica contra Abelardo y la Vida de San Bernardo);

14º *Expositio in Epistolam ad Romanos*, c. 547-694 (compilación, cuyas fuentes sería importante encontrar).

15º *De natura corporis et animae libri duo*, P. L. t. 180, c. 695-726.

BOSQUEJO DE SU TEOLOGÍA MÍSTICA

Guillermo ha construido una teología mística con mucho cuidado concertada y es indispensable conocer su estructura si se quiere comprender con exactitud el sentido de cualquiera de sus partes. Pues, por haber separado algunas de ellas del conjunto a que pertenece, por eso, cabalmente, se ha visto llevado a atribuirle una significación ajena a su pensamiento, o bien hasta deformarlas de manera que resultasen en extremo peligrosas. No se trata aquí de dar con una *pia interpretatio* de su doctrina, sino simplemente de exponerla tal como es; eso bastará, según pensamos, para demostrar a la par que es inatacable.

I. LAS ESCUELAS DE CARIDAD

La doctrina mística de Guillermo nació y se desarrolla enteramente en el marco de la vida cenobítica, ora se trate de un monasterio benedictino, cisterciense o cartujo. El claustro es considerado como una escuela[1] en contraposición a aquellas otras escuelas, tan numerosas ya en el siglo XII, donde se enseñan las letras profanas y las diversas disciplinas del *Trivium* y del *Quadrivium*. Las escuelas profanas enseñan una doctrina del amor profano cuyo principal maestro es Ovidio, y el libro clásico, su tratado *De arte amatoria*. Los monasterios serán igualmente ecuelas de amor, pero en ellas se enseñará la caridad. Guillermo de San Teodorico, tiempo hace que se dijo con una fórmula perfecta, quiso escribir un *Anti-Nasonem*[2]. ¿Cuál será la naturaleza de esta enseñanza?

---

[1] Véase más arriba, cap. II, *Schola caritatis*, p. 48 y siguientes.

[2] Acerca del siglo XII como *aetas Ovidiana*, véanse las páginas tan sugestivas de Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the* XIIth *century*, Harvard Univ. Press, 1927, p. 107-110. – El puesto que entonces ocupaba Ovidio está bíen señalado por JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, lib. III, cap. 8; édit. Cl. C. J. Webb, Oxford, 1929, p. 147: "Naso carmina, Cicero causas feliciter agit". Por otra parte, Ovidio mismo se presenta a sí propio, al menos por dos veces, como el Maestro por excelencia del arte de amar: *Ars amatoria*, lib. II, v. 741-744; lib. III, v. 809-812; édit. H. Bornecque, p. 59 y p. 89. En la p. VIII de esta edición se verá que el mss. que hace autoridad es el Regius de París, siglo X, corregido después los siglos XI y XII. A Ovidio hace alusión Guillermo en términos muy claros: "Nam et foedus amor carnalis foeditatis suae olim habuit magistros, ut ab ipsius foeditatis amatoribus et sociis, doctor artis amatoriae recantare cogeretur, quod intemperantius cantaverat; et de amoris scribere remedio, qui de amoris carnalis scripserat incendio". *De nat. et dig. amoris*, I, 2; P. L. t. 184, c. 381 A. La alusión a la *Ars amatoria* y a la *Remedia amoris* es

El arte de amar es el arte de las artes, mas no es Ovidio quien nos la enseña, sino la naturaleza, y Dios autor de ella. En efecto, el creador infundió en el alma el amor, pero su nobleza natural se vio degrada por culpables afectos, de suerte que hoy día debe sernos enseñado ese amor[3]. Importa conservar siempre presentes en la mente estos puntos, si se quiere mantener sobre su verdadera base la doctrina de Guillermo. Considerémosla sucesivamente.

1º El amor es un sentimiento natural innato en nosotros. Creado por Dios, debería ser todavía hoy tal como era en el momento de la creación. Si lo fuera, no sería menester que nos fuera enseñado, pues al subsistir nuestra naturaleza tal como Dios la creara, no tendríamos más que consultar a ella para saber a quién y cómo debemos amar; aprender el amor de la naturaleza, sería, en efecto, lo mismo que aprenderlo de Dios, autor de la naturaleza. Por eso, en buena ley, el amor, no tendría que ser enseñado.

2º Si tal nos sucede, es porque ha sobrevenido una desviación de nuestros sentimientos. Conforme enseña San Agustín, todo ser natural es arrastrado por su propio "peso" hacia el lugar que le es propio[4]. Y tal sucede con el alma del hombre, con esta diferencia, empero, que, siendo libre, ha podido desviarse de su camino, que es, cabalmente, lo acaecido de resultas del pecado original. Después del pecado, aún tiende siempre hacia su lugar natural, que es la bienaventuranza, y a ella le arrastra siempre irresistiblemente su "pondus" natural, pero ha perdido el camino y no dará con él, a menos que se le enseñe de nuevo. Y he aquí por qué todo hombre, tiene en adelante necesidad de que otro hombre le instruya en aquello que no puede leer en su naturaleza: ¿qué es la bienaventuranza, dónde se encuentra y cómo puede alcanzarse?[5]

3º ¿Cuál será pues el trabajo de este maestro humano? Este no consistirá en enseñar el amor, cual si éste no existiese ya en el corazón del hombre, sino en encaminarlo; el profesor o maestro del amor debe proceder a una reeducación del amor. Consiguientemente ha de enseñar cómo se purifica el amor, cómo se le hace crecer, y cómo se le consolida[6]. A eso se ciñe su función y no podría ambicionar ninguna otra; todo su papel se reduce a instruir las almas a rendirse a la caridad.

4º Los profesores son el maestro de novicios, el prior y el abad; el monasterio, la escuela; pero aquí no se instruye argumentando o respondiendo con palabras, pues la doctrina que se enseña es la vida y las disputas se concluyen con actos; un monasterio donde se da tal enseñanza y donde ésta se recibe con ese espíritu, es la única verdadera escuela de filosofía que existe. Y no sólo las almas, sino los mismos cuerpos reflejan la caridad de que están animados sus miembros todos, de suerte que la comunidad

---

transparente (se entrevé). Al tratado *De natura et dignitate amoris* es al que se ha llamado "Anti-Nasonem"; P. L. t. 184, c. 363-364.

[3] *De nat. et dig. amoris*, I, 1; P. L. t. 184. c. 379 C. He aquí la fórmula: "Ars est artium ars amoris, cujus magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae. Ipse enim amor a Creatore inditus, nisi naturalis ejus ingenuitas adulterinis aliquibus affectibus praepedita fuerit, ipse, inquam, se docet, sed docibiles sui, docibiles Dei (*Joan* VI, 45)".

[4] Véase E. GILSON. *Introduction à l´étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, pp. 165-166.

[5] "Ideoque amissa doctrina sua naturali, opus jam habet doctore homine, qui de beatitudine, quae naturaliter quaeritur amando, doceat admonendo, ubi, et quo, in qua regione, qua via quaeratur". *De nat. et dig. amoris*, I, 1; P. L. t. 184, c. 380-381.

[6] "Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus; sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus. Non est autem docendus, ut sit tanquam qui non sit; sed ut purgetur, et quomodo purgetur; et ut proficiat, et quomodo proficiat; ut solidetur, et quomodo solidetur, docendus est ". *De nat. et. dig. amoris*, I, 2; P. L. t. 184, c. 381. Y sigue inmediatamente la alusión a Ovidio: habemos menester de profesor del amor divino, como el amor carnal tiene los suyos.

monástica llega a vivir una vida social, tan parecida a la que viven los bienaventurados en el cielo cuanto es posible sobre la tierra[7].

Lo que en esta doctrina debe subrayarse mucho más que todo el resto, es el sentido especial que en ella recibe la palabra *naturalis*, cuyo equivalente español más aproximado quizá sería el vocablo *normal*. Para Guillermo, es natural, no lo que no es sobrenatural, sino lo que es tal como debe ser, por ser tal como Dios lo ha querido, terminología que sin duda puede ocasionar confusiones, pues, dentro de lo natural así concebido, sería preciso distinguir todavía entre lo natural propiamente dicho y lo sobrenatural, es decir, entre lo que proviene de la naturaleza pura y lo que depende de la gracia. A ejemplo de San Agustín, Guillermo es muy propenso a hacer tal distinción, aunque de ordinario se mueve en otro plano. La distinción entre naturaleza pura y gracia, por muy fundada y necesaria que sea, es demasiado abstracta, demasiado teórica, para retener su atención. Lo que le interesa es el problema moral y religioso que suscita el estado presente del hombre. Ahora bien, este estado ya no es el que debería ser, pues ya no es aquel en el cual creó Dios la naturaleza; luego éste ya no es un estado natural. Así, supuesto lo que Dios ha querido hacer y ha hecho al crear al hombre, la pérdida de los dones sobrenaturales, que el hombre había recibido de su Creador, le pone en un estado que no es su estado natural; para que sea restaurada la naturaleza, es menester que recobre estos dones sobrenaturales, pues forman parte de ella. Por eso Guillermo no ve dificultad alguna en escribir que la caridad es el órgano visual, la facultad natural de ver, la lumbre *natural* del alma creada en ella por el autor de la naturaleza[8]. Y, por eso, conviene entender siempre en este sentido fórmulas, que de otro modo nos pondrían en peligro de engañarnos acerca de su verdadero pensamiento: "*amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae, naturaliter est animae inditus*"[9].

Supongamos, pues, al novicio que acaba de entrar en una de estas escuelas de caridad, ¿qué método deberá seguir para disponerse a recibir de Dios la caridad perdida?

II. NOSCE TEIPSUM

El primer principio de este método es conocerse a sí mismo. Como San Bernardo, Guillermo de San Teodorico ha insistido muy mucho sobre esta necesidad primordial. Y uno y otro no han hecho en eso sino inspirarse en San Ambrosio y en San Gregorio el Grande; lo cual, empero, es particularmente cierto tratándose de Guillermo, pues en los dos comentarios sobre el Cantar de los Cantares que él mismo extractó de San Ambrosio el uno, y el otro de San Gregorio, se cuidó de recopilar las principales declaraciones de aquellos, referentes a la necesidad de conocerse a sí mismo[10]. Comparadas con el cuerpo

---

[7] Acerca de la vanidad de la filosofía: *De nat. et dig. amoris*, XIV, 41; P. L. t. 184, c. 404. – Que los hombres que viven la vida de la caridad son los verdaderos sabios, *op. cit.*, XIV, 42; c. 405 B C. – Acerca de la sociedad espiritual que forman entre sí; *op. cit.* XIV, 43; c. 405-406.

[8] "Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab auctore naturae creatus, caritas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu, ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio". *De nat. et dig. amoris*, VIII, 21; P. L. t. 184, c. 393 A.

[9] Véase más arriba, nota 233.

[10] Recordamos que este método se lo sugería a los comentadores del *Cant. Cant.*, I, 7: "Nisi cognoveris te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post vestigia gregum, et pasce haedos tuos." En él lee inmediatamente Gregorio el Grande una invitación que Dios dirige al alma a reconocerse formada a su imagen (*Moral.*, lib. XVI, cap. 21); texto que Guillermo ha incluido en su comentario sacado de San Gregorio: *Comment. in Cant. Cant. ex libris Gregorii*, cap. I, vers. 7; P. L. t. 180, c. 444-445. – Para los textos

formado por estos textos, escaso peso tienen las alusiones pasajeras de San Agustín al *Nosce Teipsum*; se puede, pues, dar por cierto ser San Ambrosio y San Gregorio donde Guillermo se inspira al estudiar este punto.

Siguiendo el ejemplo de estos dos maestros, Guillermo interpreta inmediatamente el precepto de conocerse a sí mismo, como una orden intimada al hombre de reconocer haber sido creado a imagen de Dios. Pero aquí su influencia se nutre de algún modo de la de San Agustín. Para San Bernardo el hombre que busca conocerse a sí mismo, reconoce a la vez su miseria y su grandeza; su miseria, en que de sí mismo nada es, y su grandeza, en haber sido creado a imagen de Dios por el libre albedrío. Guillermo de San Teodorico se distingue de San Bernardo en este punto, por inspirarse en San Agustín con más estricta fidelidad. Para el alma, conocerse a sí misma, vale tanto como reconocer su grandeza, que está en ser creada a imagen de Dios; pero esta imagen radica principalmente para ella *in mente*, en el entendimiento[11]. Por eso, explorando el contenido del entendimiento, es cómo el alma se reconocerá por imagen divina y, por donde, reconocerá asimismo a Dios cuya imagen es.

¿Y en qué consiste esta imagen? Siguiendo también en esta a San Agustín, Guillermo la encuentra en una especie de trinidad creada, cuya estructura recuerda la de la Trinidad creadora. Fundamentalmente, la semejanza entre el hombre y Dios se halla en el seno del entendimiento, en la razón, pero la misma razón no desempeña la función de tal sino en cuanto se relaciona con la memoria entendida en sentido agustiniano, es decir con la memoria de Dios[12]. Al crear al hombre, le infundió Dios un soplo de vida: *spiraculum vitae.* La palabra *spiraculum* sugiere la naturaleza "espiritual" de este soplo; espiritual, luego también intelectual. Por otra parte, la palabra *vitae* indica que este soplo era al mismo tiempo una fuerza animadora. Se puede, pues, decir que Dios creó al hombre como un ser viviente y animado, dotado de una facultad intelectual de conocer. Pues bien, en la cima, por decirlo así, de este ser, colocó Dios la memoria, es decir, según el sentido que San Agustín da a este término, la facultad de hallar en sí en todo momento la presencia latente de Dios, particularmente su poder y su

---

tomados de San Ambrosio, véase anteriormente, cap. III, p. 55 y p. 161 nota 89). – cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 9, 12; P. L. t. 42, c. 980.

[11] "Si", inquit, "ignoras te, egredere", hoc est ideo a temetipsa egrederis, quia ignoras te. Sed cognosce te, quia imago mea es, et sic poteris nosse me, cujus imago es, et penes te invenies me. In mente tua, si fueris mecum, ibi cubabo tecum, et inde pascam te". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *In Cant. Cant.*, cap. I; P. L. t. 180, c. 494 A. — "O imago Dei, recognosce dignitatem tuam; refulgeat in te auctoris effigies. Tu tibi vilis es, sed pretiosa res es. Quantum ab eo defecisti cujus imago es, tantum alienis imaginibus infecta es... Adesto ergo tota tibi, et tota te utere ad cognoscendum te, et cujus imago sis, ad discernendum et intellegendum quid sis, quid possis in eo cujus imago es". *Ibid.*, c. 494 CD.

Guillermo mismo ha unido el *Nosce teipsum* cristiano con su precursor antiguo al comienzo de uno de sus más importantes escritos: "Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum: "Homo, scito teipsum". Hoc et Salomon, imo Christus in Canticis: "Si non, inquit, cognoveris te, egredere" (*Cant.*, I, 7). Qui enim non immoratur in eis quae sua sunt, per sapientiae contemplationem, ingreditur necessario in aliena per curiositatis vanitatem". *De natura corporis et animae*, Prolog., P. L. t. 180, c. 695-696. Acerca del *Scito teipsum* como contrario a la *curiositas*, véase más arriba, Apéndice I, *Curiositas*, pgs. 108.

[12] "Et haec est imago et similitudo Dei in homine; talis vel tanta, qualis vel quanta esse potest in tam dissimili materia. Similitudo quippe ista ratio est, qua distat homo a pecore. Dei enim non reminisci, pecoris est; reminisci, non ad intelligendum, plus aliquid pecore, sed minus homine est; reminisci ad intelligendum, hominis est; intelligere usque ad amandum, vel amando fruendum, jam hominis perfectae rationis est, siquidem pia memoria cito clarescit in quemdam intellectum de Deo, vel rationalem cogitationem: purus intellectus, seu cogitatio rationabilis, statim calescit in amorem, amor vero per affectum boni continuo summi boni induit imaginem, talem vel tantam, qualis vel quantus ipse est". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *In Cant. Cant.*, cap. I; P. L. t. 180, c. 503 C D.

bondad. No es menester confundir esta memoria con el recuerdo actual de Dios, que nos permita conocerle solamente con él; expresa simplemente el hecho, por servirnos aún del lenguaje de San Agustín, de que Dios está siempre con nosotros, aún cuando nosotros no estamos siempre con Él. Hay, pues, en la cumbre del entendimiento un punto secreto donde radica el recuerdo latente de su bondad y de su poder; allí está también el rasgo de su imagen más hondamente grabado en nosotros, aquel que va a evocar los otros y a terminar de hacernos semejantes a Él. En Dios, el Padre engendra al Hijo, y del uno y del otro procede el Espíritu Santo. Por semejante modo, en nosotros, inmediatamente y sin ningún intervalo de tiempo, la memoria engendra a la razón, y de la una y de la otra procede la voluntad. La memoria posee y contiene en sí el término a donde el hombre debe tender; la razón conoce inmediatamente que es necesario tender a él y la voluntad tiende; y estas tres facultades forman una especie de unidad, aunque son tres causas eficaces, del mismo modo que, en la Trinidad divina, no hay más que una sustancia en tres personas[13].

Apenas hay necesidad de subrayar la importancia de esta génesis de las facultades del alma, pues ello determina de una vez por todas las condiciones de su legítimo ejercicio. La razón, que no es más que el brote de la memoria de la bondad de Dios, no puede tener otro objeto que Dios. Por tener su origen en aquello que contiene el *quo tendendum*, no tiene otra razón de ser que comprobar el *quod tendendum*; su función esta inscrita en su esencia: es el conocimiento de este hecho: que es preciso tender hacia Dios, y todo lo demás es vana curiosidad. Y por modo parecido sucede a la voluntad; como procedente de la memoria y de la razón, no puede ser otra cosa que un *tendit*, es decir, la tendencia hacia el término que la memoria contiene y que la voluntad sabe ser menester el tender hacía él. He ahí lo que Dios ha creado, he ahí, pues asimismo lo que es el estado "natural" del hombre: el de una razón que no conoce más que a Dios, y de una voluntad que no tiende sino hacia Dios, porque la memoria de que proceden ambas sólo está llena de recuerdo de Dios. Tal era por eso la imagen divina en el hombre, cuando resplandecía en él con todo su esplendor, antes de que hubiese sido empeñada por el pecado; esta es la semejanza que hemos perdido y que la ciencia del divino amor debe guiarnos en su recobro. Conocerse a sí mismo equivale reconocerse como una imagen de Dios mancillada, donde el alma, desposeída de su gloria primera, ya no reconoce a su Creador.

III. LA REDENCIÓN

La restauración de la semejanza destruida no se realizará sin el hombre, pero hubiese sido imposible sin la Redención. Viendo que el hombre había perdido su semejanza y que no podría recobrarla con sus solas fuerzas, la Trinidad divina celebró consejo para remediar este desorden. Por su culpa, el hombre se había extraviado en la región de la desemejanza ("abiisse in regionem dissimilitudinis"). El ángel caído había querido ser semejante a Dios; el hombre caído se había dejado persuadir por lo tentador

[13] "Etenim cum in faciem novi hominis spiraculum vitae, spiritualem vim, id est intellectualem, quod sonat spiratio et spiraculum; et vitalem, id est animalem, quod sonat nomen vitae, infudit, et infundendo creavit; in ejus quasi quadam arce vim memorialem collocavit, ut Creatoris semper potentiam et bonitatem memoraret: statimque et sine aliquo morae interstitio, memoria de se genuit rationem, et memoria et ratio de se protulerunt voluntatem. Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit; ratio, quod tendentum sit; voluntas tendit: et haec tria unum quiddam sunt, sed tres efficaciae, sicut in illa summa Trinitate una est substantia, tres personae". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *De nat. et dig. amoris*, II, 3; P. L. t. 184, c. 382 C D.

que sería “sicut dii”. Pero Dios no pudo soportar la idea de que su Hijo, el esplendor de su gloria, tuviera tantos y tales iguales. Por eso el ángel y el hombre fueron precipitados en su ruina, lo cual era justo; pero por ello no quedaba menos destruida su obra. Y, pues la justicia no lo prohibía, ¿por qué no restaurar esta obra por la misericordia?

Esto es lo que determina hacer Dios. Y por eso se constituyó en Mediador nuestro Entre su Padre y nosotros el Hijo de Dios. Mas para que hubiera mediación era menester que el hombre pusiera algo de su parte; por ello Dios exige del hombre la fe, la esperanza y el temor. El Hijo de Dios mismo, por su parte, decide morir, inocente, por salvar al culpable, y de rescatar con el castigo de su inocencia el de la humana desobediencia. Para ser condenado a muerte, era menester burlar la vigilancia del demonio, que es lo que hizo el Hijo de Dios disimulando su gloria bajo las apariencias de la flaqueza humana. Mediante su humanidad encubría al demonio su divinidad; con sus milagros excitaba su envidia, pero al mismo tiempo se ganaba la fe del hombre que quería salvar. El Hijo de Dios fue, pues, muerto; por esta muerte injusta, obtiene una justicia nueva, fundada en su sacrificio y el hombre culpable fue absuelto. Si en adelante Dios quiere castigar el pecado del hombre, el hombre puede ofrecerle en expiación la sangre de su propio Hijo, derramada por amor para salvar al hombre.

Este sacrificio, por otra parte, no ha tenido fin. Por la institución de la Eucaristía, se perpetúa entre nosotros. El hombre puede comer el cuerpo de Cristo, o sea, hacerse cuerpo de Cristo, y por consiguiente, templo del Espíritu Santo. Si este templo se adorna con las virtudes prescritas, está consagrado a Dios, y Dios solo habita en él. El hombre así transformado por su unión con Dios en la Eucaristía, goza de Dios solo y no hace ya sino servirse de todo lo demás; ha alcanzado, pues, la sabiduría, la cual no es otra cosa que el amor de Dios en la caridad. Ante ella la falsa sabiduría de este mundo y de sus filósofos no aparece sino como malicia y locura; a la ciencia que hincha, se opone ella como la caridad que edifica. La vida toda del novicio, todo su ejercicio, consistirá, pues, en transformar su amor perverso en caridad, apoyándose en el sacrificio de Cristo y en la gracia de la Eucaristía[14].

IV. EL APRENDIZAJE DE LA CARIDAD

La ruina está consumada, mas es menester no desesperar; sería hacer injuria a la obra de Dios creer que quienes la corrompen deben prevalecer siempre por encima de los esfuerzos de aquellos que, con la ayuda de la gracia, se empeñan por restaurarla. Por eso, clamando a Dios

desde el fondo del abismo donde se halla sumido[15], el hombre debe proponerse sin temor el fin más alto a que pueda aspirar aquí abajo: un amor de Dios tan ardiente que sea una especie de locura. La vida del novicio benedictino es el aprendizaje de este amor. Duro consigo mismo, se pone enteramente en manos de sus superiores y se renuncia por completo para dejar sitio libre al amor divino. Incomprensible sería la misma posibilidad de este aprendizaje, si la imagen, indestructible en el hombre, no subsistiera siempre en la memoria, que ya no se recuerda, pero que podría aún

[14] *De nat. et dig. amoris,* XII, 35-37; P. L. t. 184, c. 401-403.

[15] La más hermosa expresión de este sentimiento que yo conozco en la obra de Guillermo se encuentra en el *De contemplando Deo,* Prooemium; P. L. t. 184, c. 365-367. Estas páginas contienen, bajo una forma lírica admirable, un resumen casi completo de su doctrina. Menester sería leerlas, aunque no se quisiera leer ninguna otra cosa de Guillermo. En ninguna parte se ha efectuado con más exito la transvaluacion de los temas agustinianos más familiares.

recordarse, con la ayuda de Dios. El amor humano se ha hecho ciego mas un ciego puede servirse aún de sus manos. Es menester comenzar de este modo, tanteando, por decirlo así, sometiendo el corazón y el cuerpo a pensar y a obrar cual si se amara verdaderamente a Dios, pues así se contrae progresivamente un "hábito" de buena voluntad. El servicio de Dios, que el novicio se había impuesto primero como penoso esfuerzo, se hace poco a poco más fácil. El alma pasa al estado de servicio voluntario y el cuerpo se somete espontáneamente a la disciplina que el alma exige de él. Renuévase de día en día la faz del hombre interior; el alma comienza a ser recompensada con múltiples y frecuentes "teofanías"[16]; comienzan a encenderla e iluminarla los esplendores de que gozan los bienaventurados en el cielo. Entonces comienza para ella la vida de unión con Dios, con sus alternativas de alegrías y de desamparos, de dolorosas esperanzas, pero cumplidas a las veces, que constituyen la misma vida de la caridad[17].

¿Qué debe ser el amor, para que permita estas revelaciones divinas?. Tal exactamente como Dios le había creado, y, cual le recrea en nosotros por la gracia. Dios es el lugar donde nace el amor; en Él ha nacido, en Él se ha nutrido y ha tenido crecimiento. "Allí es ciudadano; no extranjero, sino indígena. Pues el amor es dado por sólo Dios, y en Él permanece, porque a nadie se debe sino a Él y por Él"[18]. Si es así, decir que Dios crea en nosotros el amor, equivale a afirmar que Él nos inspira el deseo de amarle como Él mismo se ama. No es que Dios experimente, al amarnos, un afecto que tienda hacia nosotros, ni reciba tampoco cosa alguna de nuestro afecto; a decir verdad, Dios no nos ama sino por Él, y, pues nuestro amor no es sino el que ha creado en nosotros, éste debe ser también un amor por el cual nos amemos mutuamente cual Él nos ama, únicamente por Él. Esta unión perfecta de voluntades entre el hombre y Dios no es posible más que mediante una gracia extraordinaria, pero existe, y allí donde se da, se realiza también la restauración de la semejanza divina en la cual fue creado el hombre en otro tiempo. Ya no ama a Dios por sí mismo ni a sí por sí, sino a Dios y a sí propio más que por Dios[19]. Y, pues nuestro amor por Dios es entonces el mismo con que Él se ama a sí mismo, digamos mejor que es Él quien se ama en nosotros: *Sic nos efficiens tui amatores, imo sic te ipsum in nobis amans*[20]. En adelante es escuchada la oración de Cristo, según San Juan: "Volo ut sicut ego et tu unum sumus, ita et in nobis ipsi unum sint" (*Joan.* XVII, 21); entonces

[16] "... jam frequentes et improvisae theophaniae et sanctorum splendores animam continuo laborantem desiderio incipiunt refocillare, et illustrare". *De nat. et dig. amoris*, IV, 10; P. L. t. 184, c. 386 C. Esta expresión es una de esas, muy raras, que revelarían una influencia directa de Dionisio sobre Guillermo. Ha de compararse también: *In Cant. Cant.*, cap. II; P. L. t. 180, c. 528 C, con la etimología de la palabra *Deus* propuesta por JUAN ESCOTO ERIGENA, *De divisione naturae*, lib. I, 12; P. L. t. 122, c. 452 C.

Por otra parte, es exacto que el texto de la *Epistola aurea*, II, 3, 16; P. L. t. 184, c. 348 C D, permite percibir resonancias claramente dionisianas; digamos aún, con M. P. POURRAT (*La spiritualité chrétienne*, t. II, pp. 194-195), erigenianas. Sin embargo, ni en Dionisio ni en Erígena he logrado dar con su fuente. M. Pourrat parece haber sido más afortunado y esperamos que, en nueva edición de su obra, tendrá a bien indicarlas.

[17] La exposición más completa acerca del aprendizaje de la caridad, que Guillermo haya dejado, se encuentra en la *Epistola aurea* y de la que propiamente constituye su objeto. Se encontrará el resumen detallado en M.- M. DAVY, *art. cité.*

[18] *De nat. et dig. amoris*, II, 3; P. L. t. 184, c. 382 B.

[19] *De contemplando Deo*, IV, 9; P. L. t. 184, c. 372.

[20] *Op. cit.*, VII, 14; P. L. t 184. c. 375 A.

se alcanza el fin del amor: la paz, el gozo en el Espíritu Santo, el *silentium in coelo*[21], o sea en el alma del justo; mas esto sólo por breve tiempo –*sed hora est dimidia vel quasi dimidia*–; el gozo que no hace más que esbozarse aquí abajo, recibirá su perfección en la bienaventuranza.

Es harto difícil definir en la doctrina del yermo la naturaleza de estas consolaciones espirituales. Por lo que de aquella puede asegurarse, esta unión de la voluntad de Dios, que corona el aprendizaje de la caridad, va acompañada de una emoción sensible que es la señal de la misma. Guillermo se expresa con frecuencia cual si *sintiese* la gracia, y la consolación interior que de ahí recibe la tiene por el más seguro indicio de que acaba de lograr la meta de su esfuerzo[22]. Este gozo suave parece no ser para él sino el efecto y la señal de la transformación del alma por la gracia, y de la restauración en nosotros de la imagen de Dios. Cierto es que de seguir a la letra los textos, este gozo iría acompañado también de conocimiento; no sería sólo una unión de voluntades, con el consiguiente gozo que de ahí resulta, sino una contemplación, una visión de Dios ¿Qué se ha de pensar de estas expresiones?

V. LA CARIDAD COMO CONOCIMIENTO

El hombre está reformado a imagen de su Creador: ¿por qué cabe de decir que, por lo mismo, conoce a Dios? Examinemos primero en qué consiste un proceso cognoscitivo tomando como ejemplo el caso del conocimiento sensible. Para que haya percepción de un objeto sensible, es preciso que haya en el entendimiento alguna imagen de este objeto. Entonces el entendimiento se forma como una copia de este objeto, conforme a la vez con la naturaleza del sentido que percibe y de la cosa percibida; entonces se dice que le conoce. La condición esencial del conocimiento es, pues, esta "*similitudo*", este fantasma, cuya presencia en el entendimiento, al permitirle transformarse a semejanza del objeto, le permite por lo mismo conocerle.

A este proceso cognoscitivo se junta siempre un proceso afectivo. Conforme lo había expuesto ya San Agustín en el tratado *De Trinitate*, no hay sensación ni conocimiento sin un movimiento de amor que impulsa a aplicar el sentido y el entendimiento a su objeto. Sin este deseo de percibir y de conocer que nos anima, podría muy bien estar delante de nosotros, pero se escaparía de continuo a nuestras miradas y ni siquiera le veríamos.

¿Qué ocurre cuando el amor de Dios alcanza en nosotros su perfección? Ni las imágenes, ni los fantasmas, pueden evidentemente jugar ningún papel; su lugar lo ocupa el amor. Y pues transforma el alma a imagen de Dios, obra en ella, de una manera incomparablemente más compleja y más profunda de que pueden hacerlo las imágenes sensibles, esta conformidad del entendimiento con el objeto que es la condición primera de todo conocimiento. Por otra parte, como el que opera aquí esta transformación es el amor sólo huelga decir que no se echará de menos el elemento afectivo requerido por el conocimiento; no se contenta con acompañar y facilitar la conformidad del entendimiento con el objeto, cual acaece en el conocimiento sensible, sino que la produce. Por eso, no sería de extrañar que el alma *sienta* a Dios, cuando le

---

[21] Cf. p. 141, nota 20.

[22] *In Cant. Cant.*, cap. I; P. L. t. 180, c. 496 D, c. 498 C. – *In Romanos*, lib. V; c. 638 A B. *Speculum fidei*, c. 392 B C.

ama; le siente por el amor mismo que le tiene y por el gozo que encuentra en ello; conoce, pues, a Dios[23].

119-

A esto parece debe reducirse la famosa doctrina de la caridad como visión que ha despertado la curiosidad de ciertos comentarista. Significa, pues, primeramente que no hay en esta vida, visión de Dios, que sea accesible al hombre, aunque sea en el éxtasis. El alma apoderase de Dios, pero: *amatum plus quam cogitatum, gustatum, quam intellectum*[24]. En otros términos, si el amor nos hace conocer a Dios, en cuanto que nos hace semejantes a Él, el conocimiento que nos da con esto se reduce a la semejanza divina que nos confiere el gozo que con ello sentimos. ¿Ser semejante a Dios es verle? No cabe duda, pero verle es serle semejantes[25] y sentir el gozo de esta semejanza al fin recobrada. No es esto poco, pero no es más que esto.

Inútil es, pues, buscar en las metáforas empleadas por Guillermo un sentido misterioso que no tienen[26]. De cualquier imagen que se sirva, jamás quiere decir que la caridad nos dé el conocimiento, la vista o la visión de Dios que es denegada aquí abajo a la inteligencia. Y mucho menos conocerá todavía la caridad, en el sentido intelectual del término, lo que no conoce la inteligencia. Cuanto Guillermo quiere decir se reduce a esto: que, a falta de un conocimiento que es y será imposible, ocupa su lugar el amor, lo cual no es decir que sea un conocimiento, pues ni existe especies, o fantasmas que, al

---

[23] Cumque efficitur ad similitudinem facientis, fit homo "Deo affectus", hoc est cum Deo unus spiritus, pulcher in pulchro, bonus in bono: idque suo modo, secundum virtutem fidei, et lumen intellectus et mensuran amoris, existens in Deo per gratiam quod ille est per naturam. Nam et cum nonnunquam superabundat gratia usque ad certam de Deo, et manifestam experientiam rei, fit repente sensui illuminati amoris modo quodam novo sensibile, quod nulli sensui corporis sperabile, nulli rationi cogitabile, nulli intellectui extra intellectum illuminati amoris fit capabile; ubi, homini illi, non est aliud de Deo sentire quam per bonae experientiae affectum similitudinem ejus contrahere, secundum qualitatem et sensae speciei et sentientis amoris.

"Sicut enim, in rebus per corpus sensibilibus, sensus est sentiendo per quandam mentis phantasiam in ipsam mentem contracta quaedam sensae rei similitudo, secundum qualitatem sensus sentientis et rei sensibilis, ut, verbi gratia, si ad sensum pertinet videndi quod sentitur, videri omnino non possit a vidente, si non prius visibile ejus per similitudinem cujusdam phantasmatis formetur in anima videntis, per quam transformetur sentiens in id quod sentitur, sic et multo magis idem operatur visio Dei in sensu amoris quo videtur Deus: siquidem et in illo corporearum sensu rerum, nisi cum sensu pariter etiam amor operetur, sensus ipse vix ad aliquem pervenit effectum, quia refugit continuo sentiens, si non aliquo amoris appetitu adhaereat rei quae sentitur. In visione vero Dei, ubi solus amor operatur, nullo alio sensu cooperante, incomparabiliter dignius ac subtilius omni sensuum imaginatione: idem agit puritas amoris ac divinus affectus, suavius afficiens, fortiusque attrahens, et dulcius continens sentientem, totumque et mente et actu in Deum transfundens fideliter amantem, et confortans et conformans, et vivificans ad fruendum". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *In Cant. Cant.*, cap. I; P. L. t. 180, c. 505-506.

En las *Meditativae orationes*, med. III; P. L. t. 184, c. 213, se lee una exposición muy semejante a esta del comentario *In Cant,. Cant.*, cf. *Speculum fidei*, c. 390 D-391 A.

[24] *Loc. cit.*, c. 507 C.

[25] "Domine, Deus noster, qui ad imaginem et similitudinem tuam creasti nos, scilicet ad te contemplandum teque fruendum; quem nemo usque ad fruendum contemplatur, *nisi in quantum similis tibi efficitur*; summi boni species, quae rapis omnem animam rationalem desiderio tui, tanto ad te ardentiorem quanto in se mundiorem, tanto autem mundiorem quanto a corporalibus ad spiritualia liberiorem, libera a servitute corruptionis id quod tibi soli deservire debet in nobis, amorem nostrum. Amor enim est qui, cum liber est, similes nos tibi efficit in tantum, in quantum nos tibi afficit sensus vitae, quo te sentit". GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *In Cant. Cant.*, Praef., P. L. t. 180, c. 473. cf. c. 479 D-480 A. – "Videre namque ibi seu cognoscere Deum, similem est esse Deo; et similem ei esse, videre seu cognoscere eum est. Haec cognitio perfecta, vita erit aeterna, gaudium quod nemo tollet habenti". *Speculum fidei*; P. L. t. 180, c. 393 C.

[26] Una copiosa colección de tales metáforas se encontrarán en P. ROUSSELOT, *Pour l´histoire du problème de l´amour au moyen âge*, Apéndice II, pp. 96-102.

transformar el entendimiento a semejanza de Dios, le permitan conocerle en esta vida; y la caridad no tiene el poder ni de crearlas, ni de suplirlas. Empero, mediante el amor, produce la voluntad esta conformidad del alma con Dios que continúa siendo imposible en esta vida a la razón. Esta unión de las voluntades es, pues, en el orden del amor, lo equivalente a lo que es la unión del entendimiento con el objeto en la semejanza del fantasma. Y del mismo modo que el conocimiento resulta de la conformidad del entendimiento con el objeto, así el gozo proviene de la conformidad de la voluntad con la de su objeto. Este gozo es, pues, cierta manera de *sentir* a Dios en nosotros, una percepción afectiva de su presencia. Consiguientemente la caridad no conoce a Dios por una visión propiamente dicha, pero le siente, por el gozo que ella le proporciona, y como éste es el único contacto con Dios posible al hombre en esta vida, de ahí que no sea impropio en absoluto decir que nuestra sola manera de conocerle, es sentirle.

VI. LA UNIÓN DE DIOS POR EL ESPÍRITU SANTO

Hemos dicho y repetido, cual la cosa más natural, que la unión de la voluntad con Dios, que realiza la caridad, va acompañada de gozo y que este gozo hasta es la señal de esta unión. ¿Por qué ha de ser necesariamente así? Porque la unión con Dios la obra el Espíritu Santo, que es lazo interno de la Divina Trinidad, su amor, su beatitud.

120-

Lo que caracteriza la posición de Guillermo tocante a este punto, es su insistencia en subrayar la identidad del Espíritu Santo, dador de la gracia unificante, con la gracia, don del mismo Espíritu Santo. La distinción entre el Dador y el don va incluida en cada uno de sus textos; está implícita en la antítesis misma entre *donans et donum*, dos términos que se oponen constantemente. Sin embargo, lo que le interesa no es esta distinción, antes al contrario, la identidad verdadera entre el dador y el don, que persiste en el seno de su misma distinción. Es de sentir que Guillermo no haya escrito sobre esto un tratado de teología, ni haya definido *ex professo* la gracia creada y la gracia increada, sus diferencias y sus relaciones; pero no era éste su objeto. Como verdadero místico se fija, en la gracia, más bien en lo que une que en lo que divide, y por eso, aunque distinguiendo realmente el *donans* del *donum*, insiste sin cesar en el hecho de que ambos son *idem*.

Esta identidad radical entre la caridad, don de Dios, y el Espíritu Santo, su dador, es, en efecto, la que hace posible el matrimonio místico. El Espíritu Santo es el amor mutuo del Padre y del Hijo, su ósculo, su abrazo. Por eso, cuando está presente en el alma en forma de don, la une con Dios con el mismo ósculo, con el mismo abrazo, lo cual constituye el matrimonio místico; mas no lo hace sino porque Él es *idem donans, idem donum*[27]. Pero un amor humano así transfigurado por el don del Espíritu Santo, no es ya simplemente humano; es el amor divino que respira en adelante en él; está, pues, de algún modo, divinizado[28]. Esta unión transformante mantiene entre Dios y el hombre

---

[27] "In hoc siquidem fir conjunctio illa mirabilis, et mutua fruitio suavitatis, gaudiique incomprehensibilis, incogitabilis illis etiam in quibus fit, hominis ad Deum, creati spiritus ad increatum. Qui Sponsa dicuntur ac Sponsus, dum verba quaeruntur quibus lingua hominis utcumque exprimi possit dulcedo et suavitas conjunctionis illius, quae non est alia quam unitas Patris et Filii Dei, ipsum eorum osculum, ipse amplexus, ipse amor, ipsa bonitas, et quidquid in unitate illa simplicissima commune est amborum. Quod totum est Spiritus sanctus, Deus, charitas, idem donans, idem et donum. Ibi enim comparat se sibi ille amplexus, et illud osculum, quo cognoscere incipit Sponsa sicut et cognita est". *In Cant. Cant.*, cap. I; P. L. t. 180, c. 506 B C.

[28] "Sed amoris dilatatus sinus, secundum magnitudinem tuam se extendens, dum amat te, vel amare affectat, quantus es, incapabilem capit, incomprehensibilem comprehendit. Quid vero dicimus : capit? Quin potius amor ipse, hoc est quod tu es; Spiritus Sanctus tuus, o Pater, qui a te procedit et Filio,

toda la distancia que debe separarlos, pues, aunque se realiza en el hombre, no por eso deja de ser la obra de Dios. Lo que en Dios es unidad sustancial de naturaleza, en el hombre no es más que el don de una gracia; en Dios es un privilegio, en el hombre, la condescendencia divina. Con todo, es el mismo, absolutamente el mismo espíritu[29].

Se produce, por ende, en el alma del hombre una profunda renovación que restablece en ella la imagen divina. Entonces reina entre la criatura y el Creador una verdadera unidad, pero unidad de semejanza: *unitas similitudinis*, que en ningún caso podría llegar a una unidad de naturaleza. Sin embargo, basta para llevar consigo esta otra unidad de semejanza, que es la de la bienaventuranza[30]. Porque Dios encuentra su beatitud en el amor de su propia perfección; luego, estar unidos con Él por el don que nos hace del amor que él se tiene a sí mismo, es estar unidos con Él por el don de su beatitud: *Quid autem est absurdius uniri Deo amore, et non beatitudine*?[31]. Por eso la restauración de la semejanza divina va acompañada, en esta vida, de los gozos del matrimonio espiritual, en espera de la bienaventuranza perfecta de que irá acompañada en la otra, la perfecta semejanza.

121-

VII. LA TRIPLE SEMEJANZA

Toda la doctrina de Guillermo refiere, por tanto, la historia de la semejanza divina, que Dios nos diera, desfigurada por el pecado, restaurada por la gracia. Porque en esto consiste la perfección del hombre, en asemejarse a Dios: *et haec hominis est perfectio, similitudo Dei*. Creados a imagen de Dios nuestro único fin está también en ser semejantes a Dios: *propter hoc enim solum creati sumus et vivimus, ut Deo similes simus, cum ad Dei imaginem creati simus*[32]. En esto está nuestra perfección y pesa sobre nosotros el deber de tender a ella, pues se reputa como falta el no querer ser perfecto. Trátase, pues, cosa que incumbe a todo hombre, de salvar sucesivamente todos los grados de la semejanza divina, hasta escalar el más alto, programa que forma uno mismo con aquel otro anteriormente trazado: subir los grados todos del amor hasta arribar al supremo y cimero de todos; pues como Dios es caridad, por lo mismo, solo amándole, es como uno se asemeja a Él.

La restauración de la semejanza divina sería imposible si el pecado original la hubiera borrado por completo; mas no es así. En efecto, hay una primera semejanza con Dios que ningún hombre puede perder, mientras viva, y que persiste en él como el testimonio de otra semejanza más noble que ha perdido. Consiste en esto, en que el

---

cum quo tu et Filius unus es. Cui cum meretur affici spiritus hominis, spiritus spiritui, amor amori, amor humanus divinus quodam modo efficitur; et jam in amando Deum homo quidem est in opere, se Deus est qui operatur . Non enim Paulus, "sed gratia Dei" secum (*I. Cor.* 15, 10)". *Op. cit.*, cap. I; P. L. t. 180, c. 508 B.

[29] "Amplexus iste circa hominem agitur, sed supra hominem est. Amplexus etenim hic Spiritus Sanctus est. Qui enim Patris et Filii Dei communio, qui charitas, qui amicitia, qui amplexus est, ipse in amore Sponsi ac Sponsae ipsa omnia est. Sed ibi majestas est consubstantialis naturae, hic autem donum gratiae; ibi dignitas, hic autem dignatio; idem tamen, idem plane Spiritus". *Op. cit.*, cap. II, P. L. t. 180, c. 520 B.

[30] "Qui autem scrutatur corda, scit quid desiderat Spiritus... Estque in eo quaedam docta ignorantia, docta a Spiritu Dei, qui adjuvat infirmitatem nostram, exercendo humilians, et humiliando formans, et conformans hominem vultui quem requirit, donec renovatus ad imaginem ejus qui creavit eum, per unitatem similitudinis incipiat esse filius, qui semper sit cum patre, cujus sint omnia quae patris sunt"... *In Epist. ad Rom.*, lib. V; P. L. t. 180, c. 638 C D. cf. *Speculum fidei*, P. L. t. 180, c. 393 A B.

[31] *De contemplando Deo*, VIII, 16; P. L. t. 184, c. 375 D. Véase los números 16-17 íntegros.

[32] *Epistola aurea*, II, 3, 16; P. L. t. 184, c. 348 C.

alma está presente a la vez en todas las partes de su cuerpo, como Dios se halla presente, todo entero y a la vez, en toda la creación. Y así como Dios, sin cesar de ser simple, obra diferentes efectos en la naturaleza, por semejante modo igualmente, el alma, sin cesar de ser simple, produce el movimiento y la vida de su cuerpo, las sensaciones y los conocimientos. Tal semejanza es indestructible, pues está inscrita en la naturaleza del hombre, mas por eso no supone ningún esfuerzo de nuestra parte ni por lo tanto tiene mérito alguno.

Por encima de la primera, se halla otra segunda, más próxima a Dios, porque depende de nuestra voluntad. Consiste en la virtud. La adquisición de la virtud nos hace semejantes a la perfección de Dios; la perseverancia en ella nos asemeja a su eternidad.

Y por encima de la segunda, se halla otra tercera, mucho más alta: "*in tantum proprie propria, ut non jam similitudo, sed unitas spiritus nominetur*". De ésta afirma Guillermo que hace del hombre una sola cosa con Dios: "c*um fit homo unum cum Deo*". De ahí el escándalo mayúsculo de ciertos teólogos, que sabemos que se trata de la *unitas similitudinis*. La cual, añade, establece una "unitas spiritus"; en efecto, el *idem spiritus*, que es *donans et donum*, es a la vez el amor que Dios se tiene a sí y el que nosotros le tenemos a Él. Vayamos más lejos, para mayor escándalo de los mismos teólogos: tal tercera semejanza no sólo nos hace querer lo que Dios quiere, sino que nos hace imposible querer otra cosa. Y en efecto, *a medida que reina en nosotros esta semejanza*, ¿cómo podríamos querer el mal, cuando la caridad, por la cual queremos, es el don del amor por el cual el Bien se ama a sí mismo? Aquí, el Espíritu Santo no hace más que afectar por defuera nuestra voluntad; por la gracia, la Caridad misma, es decir, el Espíritu Santo mismo habita en nosotros en forma de don; luego Él es quien *constituye* en nosotros esta *unitas spiritus*, y quien lo es entre Dios y nosotros, cual lo es entre el Hijo y el Padre. En suma, en virtud de este don, el hombre que se ha convertido en hombre de Dios, no merece hacerse Dios, mas por la gracia y de una manera que nosotros no sabríamos por lo demás ni concebir ni expresar, viene a ser lo que Dios es por naturaleza: *quod Deus est ex natura, homo ex gratia*[33].

122-

Preciso es interpretar estos textos a la luz de la distinción fundamental de la Caridad increada y el don de la caridad. Aun cuando Guillermo no lo hubiera hecho expresamente, podría atribuírsele sin temor; un teólogo de su talla no escribe para los párvulos del catecismo, ni se cree obligado a repetir a cada instante los principios más elementales de la fe cristiana. Mas, precisamente, vemos que Guillermo ha propuesto y repetido esta distinción en varias ocasiones; a las claras está ser *idem spiritus* el que es Dios y el que está en el hombre, pero en Dios es el Dador, y en el hombre, el don solo.

Amén de esto, al hacer la crítica de estos textos, conviene recordar que la tercera semejanza divina corresponde a un estado estático. Siéntese la inquietud de tener que

---

[33] *Epistola aurea*, II, 3, 16, íntegros: P. L. t. 184, c. 348-349. Por los textos anteriormente citados (pag. 194, nota 257) estaría uno suficientemente autorizado a interpretar la divinización del hombre como una *unitas similitudinis*; pero la *Epistola aurea* misma lo dice en términos expresos: "Unde bene dicitur, quod tunc plene *videbimus eum sicuti est, cum similes ei erimus* (I. *Joan*. III, 2); hoc est erimus quod ipse est". *Op. cit.*, II, 15; c. 348 B.

Y en el mismo sentido cabe interpretar las expresiones análogas del continuador de San Bernardo, GILBERT DE HOLLAND, *In Cant. Cant.*, III, 4; P. L. t. 184, c. 19 D. La expresión: "ipsa (anima).. non est nisi ipse" debe explicarse por el "in similem absorbetur qualitatem" que precede; aún se trata de una identidad de semejanza. Y esta expresión se remonta, a su vez, a SAN BERNARDO, *De dilig. Deo*, IX, 28; P. L. t. 182 c. 991 B. Señalo el texto de Gilberto, porque M. el Abate A. Combes me ha hecho sabedor de que tenía una historia, es decir, de que se le habían "hecho historias". Como simple reflejo de la de Bernardo y de Guillermo no merecía ni este honor, ni esta deshonra.

oír a Guillermo decirnos que tal semejanza hace al hombre incapaz de pecar[34]. Mucho más sorprendente sería todavía decir que, en la unión mística, pudiese el hombre querer otra cosa que Dios. Sin embargo, tal sería preciso osar afirmar por contradecir a Guillermo sobre este punto. Porque la semejanza suprema del hombre con Dios no se efectúa sino cuando la conciencia bienaventurada se halla, por decirlo así, aprisionada en el beso, en el común abrazo, en el ósculo del Hijo y del Padre, que es el Espíritu Santo: "cum in amplexu et osculo Patris et Filii, mediam quodam modo se invenit beata conscientia"[35]. Los censores de Guillermo no han tenido, por tanto, miedo aquí más que de su propia imaginación. No habiendo comprendido que la semejanza perfecta, que describe, es la misma que la de la visión beatífica, o que la del éxtasis momentáneo que eleva al alma por encima de su condición simplemente humana, no han reparado en que lo que ellos tomaban por panteísmo, no era más que la descripción de una unión mística y beatificante del alma con Dios.

Mientras el alma espera el pleno día de la visión divina, cuanto más trabaja por descubrir lo que Dios es, mejor ve lo que le falta, e igualmente se esfuerza más en aproximarse, mediante la semejanza, a aquel de quien se había alejado por la desemejanza. La visión de Dios y la semejanza con él va a la par, pues la visión de Dios es esta semejanza misma, en la caridad: *et sic expressiorem visionem expressior semper similitudo comitatur*[36]. Y la semejanza divina va a la par con la bienaventuranza, pues al término de su perfección, nos hace ser no dioses, sino lo que Dios es, y Dios es la Bienaventuranza: *Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est: sint sancti, futuri plane beati, quod Deus est, nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo, qui eorum et sanctitas et beatitudo est*[37].

ÍNDICE

[34] P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 194. cf. "Esta explicación de la unidad del hombre perfecto con Dios tiene un sabor panteísta que la incertidumbre del texto de la Carta, corregida sin duda, no llega a quitar por completo". Nada conozco por mi parte que justifique la hipótesis de haber sido retocada la carta. Además, si se pecibe un sabor panteísta en la fórmula: "lo que Dios es *por naturaleza*, lo es el hombre *por gracia*", difícil se hará hallar textos místicos que satisfagan. ¿No se confunde aquí simplemente ser "lo que Dios es" con "ser Dios"? Guillermo ha distinguido cuidadosamente ambas expresiones; ser lo que Dios es, es ser Dios por modo de semejanza.

[35] *Epistola aurea*, II, 3, 16; P. L. t. 184, c. 349 B.

[36] *Op. cit.*, II, 3, 18; P. L. t. 184, c. 350 B.

[37] *Op. cit.*, II, 3, 15; P. L. t. 184, c. 348 B.

Este libro de "LA TEOLOGÍA MÍSTICA DE SAN BERNARDO",
Traducido del original francés:
"Théologie Mystique de Saint Bernard",
por el P. Ceferino García, O. C. S. O.,
Acabose de copiar de los cuadernos manuscritos del traductor en el Noviciado de Viaceli, COBRECES (Santander). El día 5 de Agosto de 1957. Festividad de Ntra. Sra. de las Nieves.

U. I. O. G. D. Et B. M. V.